Cruz y Coca

Hacia la descolonización de religión y teología

Josef Estermann

Cruz y Coca

Hacia la descolonización de religión y teología



2014

CRUZ Y COCA
HACIA LA DESCOLONIZACIÓN DE RELIGIÓN Y TEOLOGÍA
Josef Estermann

1era. edición:	Ediciones Abya-Yala Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson bloque A Casilla: 17-12-719 Teléfonos: (593-2) 2 506-267 / (593-2) 3962 800 e-mail: editorial@abyayala.org www.abyayala.org Quito-Ecuador
ISBN:	978-9942-09-193-2
Diseño, diagramación e impresión:	Ediciones Abya-Yala Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, junio de 2014

Índice de contenidos

3. Filosofía andina como trasfondo sapiencial

4. Religión, espiritualidad y fe en el contexto indígena andino

5. 1992: desafíos para la Teología de la Liberación

6. Teologías indígenas en América Latina

7. La imagen de Dios en perspectiva indígena andina

8. Cristología andina

9. Desafíos a las teologías europeo-occidentales

Introducción

El siglo XXI conducirá o bien al entendimiento intercultural e interreligioso de los seres humanos, o bien ni llegará a su fin. Como nunca antes, la historia de la humanidad se enfrenta al desafío de poner su convivencia y la con la naturaleza y el cosmos sobre fundamentos totalmente inéditos, algo que las generaciones anteriores ni podían adivinar. El proceso de la globalización nos acerca física, virtual y mediáticamente unos/as a otros/as, pero no nos ayuda en la tarea de cómo deberíamos diseñar este acercamiento. Muchos indicios más bien señalan una dirección opuesta: no somos capaces de construir de manera sostenible y humana-cósmica la convivencia intercultural e interreligiosa. Muchos/as se repliegan a sus "fortalezas" conocidas (fundamentalismos), crean mundos paralelos (escapismos), o se llega al conflicto abierto y al terror que nos deja a diario sin aliento.

Para América Latina, se plantea, además, la tarea urgente de la "descolonización" de la vida intelectual, cultural y política, de la que las iglesias y la teología no forman excepción. Las iglesias, en su gran mayoría, mantienen formas "coloniales" y "neocoloniales" en sus estructuras, concepciones y planteamientos. Y la teología dominante en las casas de estudio y entre las jerarquías refleja a grandes rasgos una teología ajena en ropaje europeo-occidental; sigue siendo una agente de la "colonización mental", en la forma de la "occidentalización" y "helenización" de conceptos, metodologías y prácticas pastorales.

La religión, la Iglesia y la teología, ¿pueden contribuir algo en esta tarea de la "descolonización"? ¿O más bien son sectores que fomentan inclusive el encerramiento y el repliegue, el neocolonialismo y la neo-helenización? Como tantos otros fenómenos humanos, probablemente hagan las dos cosas. El enfoque intercultural crítico apuesta por lo primero, por el entendimiento entre los pueblos, por el diálogo intercultural e interreligioso, por un "mundo en que quepan todos y todas, también la Naturaleza", y por un proceso profundo de "descolonización" que se debe traducir, en el campo de la religión y teología, en "deshelenización" y "desoccidentalización".

La presente publicación quisiera contribuir a esta tarea con un "granito de arena". De entrada hay que decir que no hay una versión *light* de la interculturalidad e interreligiosidad, sino que se trata de un esfuerzo grande. Y, por lo tanto, se les confrontaré con un "hueso duro" para roer: ver el mundo desde la perspectiva de los pueblos indígenas de los Andes de Sudamérica. No porque podríamos esperar la redención de ellos, sino por la simple razón de que el entendimiento entre los pueblos es imposible sin el reconocimiento del otro y de la otra, y por el otro y la otra.

El trasfondo de esta publicación es una cátedra sobre "Religión y teología en el contexto indígena de Sudamérica" que asumí en el semestre de invierno de 2010 en el departamento de "Teología Católica" de la universidad *Johann-Wolfgang-Goethe* de Fráncfort s. M.[1] Espero que lo planteado pueda "inspirar", "provocar" y "empoderar".

1 La cátedra se llamó "*Apu Taytayku:* Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas/Südamerikas" y fue publicado como: Estermann 2012b.

1

De la "extirpación de la idolatría" a la "inculturación"

1.1 Introducción

El cristianismo tiene en América Latina –respectivamente *Abya Yala*, tal como el continente es llamado preferentemente por las/os representantes de los pueblos indígenas[2]– una historia que no se puede separar de la colonización y conquista por los/as españoles/as y portugueses/as, y más adelante de la "neocolonización" por los/as británicos/as, franceses/as y estadounidenses. La Cruz vino con la espada, tal como muchos críticos de la evangelización del continente subrayan hasta el día de hoy. Aunque siempre había figuras proféticas de una amplia pers-

2 La noción *Abya Yala* que tiene su origen en la etnia kuna de Panamá, significa literalmente "tierra en plena madurez", y fue propuesta a principios de los años 1980 por el líder aimara boliviano Takir Mamani como referencia indígena para el continente llamado por los conquistadores "América". La palabra "América" se deriva, como es conocido, del navegante y cartógrafo italiano Amerigo Vespucci (1454-1512), cuyas *Lettera* han sido publicadas en latín en 1507 por el alemán Martin Waldseemüller, en las que éste denomina al nuevo continente "América", en honor al navegante. Antes de 1507, las regiones recién "descubiertas" eran conocidas bajo el nombre de "Indias Occidentales".

pectiva (Antonio Montesinos, Felipe Guamán Poma de Ayala, Bartolomé de las Casas, etc.), el cristianismo ha sido vivido y considerado por la población (indígena) autóctona como "religión de los conquistadores", por muchos/as inclusive como "religión de la Conquista".

Por esta razón, el estudio del ámbito religioso y el esfuerzo teológico por una teología "inculturada" no pueden ser separados de un análisis crítico y auto-crítico del pasado. En ciertos contextos políticos como el boliviano, el cristianismo, sobre todo en la forma de la iglesia católica, es considerado hoy en día la institución predilecta de la colonización y neocolonización, con el desafío correspondiente de una profunda "descolonización".

1.2 ¿Encuentro o choque de dos universos religiosos?

Antes del llamado "descubrimiento" del continente americano por Cristóbal Colón (1492)[3] –ya mucho antes, los vikingos y chinos conocieron el nuevo continente y lo habían parcialmente cartografiado– *Abya Yala* no ha sido una "tierra de nadie" religiosa y cultural, tal como tampoco ha sido el caso de Canaán, cuando los israelitas, viniendo de

3 El nombre italiano original del navegante genovés era Cristoforo Colombo. En ocasión del Quinto Centenario del llamado "descubrimiento" de América (1992), no sólo surgió una polémica acerca de la denominación correcta de este acontecimiento ("descubrimiento"; "choque"; "inicio de la conquista"; etc.), sino también respecto a la cuestión si Colón realmente ha sido el primer foráneo que puso pie en este continente. Hay muchos indicios de que, gracias a la brújula, los chinos habían "descubierto" América ya setenta años antes que Colón. Zheng He (*Cheng Ho*) era almirante de la Marina real de la dinastía Ming y ha sido supuestamente el primero en circunnavegar la Tierra, de haber descubierto América y de haber fundado incluso ahí mismo las primeras colonias que dentro de poco desaparecieron. En un mapa de 1418 (existe una copia del año 1763), se puede observar en un bosquejo Australia y América en forma reducida. Los vikingos ya habían empezado la colonización de partes de Norteamérica (especialmente Terranova o *Newfoundland*) en el siglo X.

la esclavitud en Egipto, tomaron posesión de esa tierra.[4] Tanto en Mesoamérica como en la región andina, se habían desarrollado civilizaciones muy avanzadas que podían competir con el Renacimiento español y el pensamiento religioso de los conquistadores, ligado estrechamente a la Escolástica medieval.

Las religiones de los mayas, aztecas e incas, para mencionar solamente las más importantes de las civilizaciones autóctonas de esa época, se habían evolucionado a una profundidad espiritual que los dominicos y franciscanos que acompañaban a la Conquista, ni podían comprenderlas y ubicarlas en su universo simbólico. Su pensamiento estaba todavía determinado grandemente por la Reconquista de la Península Ibérica de la ocupación islámica-árabe, por un lado, y por una teología apologética y militante contra los protestantes apóstatas, por otro lado. Por tanto, la identidad religiosa de los pueblos "descubiertos" ya ha sido *a priori* una "pagana", es decir: una herejía sujeta a la idolatría y, por tanto, contraria a la ortodoxia católica.

La actitud preconcebida de los conquistadores y misioneros españoles ha sido plagada desde el inicio de "errores". Colón pensaba haber aterrizado en una de las islas cerca del subcontinente índico, cuando el 12 de Octubre de 1492 pisó tierra en *Guanahani*, una isla que hoy pertenece a las Bahamas. Desde entonces, esta parte del Caribe (hasta 1507 inclusive todo el continente) fue llamada erróneamente "Indias Occidentales" y sus pobladores "indios", respectivamente "indias", sobre la falsa suposición de haber descubierto a la India en un recorrido por el Oeste. La actitud preconcebida religiosa ha sido determinada, como

4 Mientras que en la Teología de la Liberación "clásica", el Éxodo del pueblo de Israel del cautiverio en Egipto, el paso por el desierto y la toma de la "tierra prometida" han sido las metáforas más céntricas, nuevas generaciones, ante todo la teología palestina de la liberación, observan que la "liberación" de Israel conllevó, por otro lado, la "ocupación" y subyugación de otros pueblos, cuyos descendientes son, entre otros, los/as palestinos/as.

se dijo, por la victoria del catolicismo ibérico sobre la “falsa fe de los moros”, denominación dada por los españoles a los musulmanes, debido a su tez oscura. Los “moros” han sido la pantalla de proyección de los esquemas y juicios preconcebidos de los conquistadores, respecto a la población autóctona en *Abya Yala*. Ésta también era de tez oscura (“morena”) y adoraba a otro dios que al cristiano.[5]

Totalmente distintas han sido las expectativas de la población autóctona (indígena) de *Abya Yala*, especialmente aquella de la región andina. Sobre la base de muchos mitos y leyendas, se esperaba la llegada por el mar del dios rubio y blanco *Wiraqocha*[6] que se juntaría de manera armoniosa con la cultura y religión autóctonas, para producir de este modo un empuje civilizatorio significativo. *Wiraqocha* ha sido una deidad, tanto conocida como desconocida por la población autóctona de los Andes, que estaba en relación complementaria con otras deidades autóctonas (*Pachakamaq; Pachayachachiq; Inti*). Los/as indígenas llamaban a los conquistadores españoles (y en el ámbito rural, hasta hoy día a los/as extranjeros/as) “wiracochas”, seguidores de ese dios blanco, alto y barbudo que coincidía por supuesto en muchos aspectos con la imagen vigente en ese entonces de Jesús.

Algunos/as autores/as incluso hablan de una suerte de “predisposición” de las religiones indígenas para la incorporación relativamente

5 La Península Ibérica ha sido ocupada durante casi ocho siglos (711-1492) por gobernadores islámicos (el clímax ha sido en 790 cuando más del 80% de la Península estaba bajo régimen árabe). La Reconquista que estaba en camino prácticamente durante todo ese tiempo de ocupación, culminó en el mismo año en que Colón pisó tierra en *Guanahani* (1492), con la dispersión de los últimos musulmanes y la toma de Granada. En el mismo año, también los judíos fueron expulsados de la Península.

6 La palabra compuesta quechua *wiraqocha* significa “espuma del mar” o “grasa desde el agua” (*wira*: “grasa”, “espuma”; *qocha*: “lago”). Wiraqocha (en español existen la variantes *Viracocha*, *Huiracocha* y *Wiracocha*) ha sido el “dios de la vara”, tal como es representado en los templos de Tiwanaku.

armoniosa de la religión "foránea" de los europeos "barbudos", o sea "bárbaros" en sentido literal de la palabra, tal como fueron llamados los pueblos indígenas de Europa (germanos, normandos, celtas, etc.) por los romanos, porque tenían, en contraste con éstos, barbas (*barbari*). En el contexto americano, la situación era exactamente la inversa: los españoles barbudos llamaron a los indígenas rasurados ·bárbaros".[7]

Esta "convergencia" aparente entre dos sistemas religiosos refleja un fundamento muy importante del pensamiento indígena, es decir, el principio de complementariedad que también puede expresarse como principio de inclusividad o *tertium datur*, o sea del "tercero incluido". La religiosidad andina (y mesoamericana) no se caracterizaba en absoluto por la presunción de exclusividad y pureza dogmática, tal como el catolicismo hispánico lo era, sin duda, en su oposición al Islam y protestantismo. Hasta hoy día, la religiosidad andina es inclusiva y abierta a un enriquecimiento mutuo, una espiritualidad macro-ecuménica que no se orienta ni en textos canónicos ni en el dogma.

1.3 La "lucha de los dioses": Atawallpa *versus* Valverde

Esta actitud que se expresa en el ámbito de las relaciones humanas como hospitalidad y respeto por la alteridad, no encontraba, sin

7 Tal el caso del teólogo ilustre de la corte española, Juan Ginés de Sepúlveda, quien escribió en su obra *Democrates Alter*: "Compara estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humildad y religión de los españoles con las de esos hombrecillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas, y tienen instituciones y costumbres bárbaras". Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1572/3), historiador y eclesiástico español, cronista de Carlos V, tomó en la controversia con Bartolomé de las Casas, sobre la legitimidad de la Conquista y subyugación de los "indios" como esclavos, la posición opuesta. La cita de Sepúlveda es de Pereña 1992, 209.

embargo, a su contraparte correspondiente. El "dios" *Wiraqocha*, desde mucho tiempo esperado y, como huésped, bienvenido con bombas y platillos, muy rápidamente se reveló como "mamón", un ídolo adicto al oro y a la plata del Nuevo Mundo. Esta inversión y este "des-encuentro" pueden ser ilustrados de mejor manera por medio del choque legendario entre el conquistador español Pizarro y el último Inca Atawallpa, en 1532 en Cajamarca.[8]

Después de que Atawallpa (o *Atahualpa* en dicción española) había vencido a su hermano Waskar *(Huáscar)* y reconquistado la capital Cusco, se apresuró a llegar a Cajamarca, donde mientras se habían asentado los españoles bajo Pizarro. El "encuentro" entre los dos exponentes de dos civilizaciones y religiones distintas, estaba marcado desde el inicio por malentendidos culturales y religiosos. Mientras que Atawallpa trajo regalos preciosos para manifestar su hospitalidad, el lado opuesto interpretaba este gesto como intento de "soborno". La aparición pacífica y sin armas de Atawallpa y sus séquitos fue interpretada por los españoles como debilidad militar. Y cuando el representante del catolicismo español, el padre Vicente Valverde, trató de invocar un "juicio divino" para determinar la lucha de los dioses, los malentendidos se volvieron tragedia.

Valverde mostró a Atawallpa la Biblia[9] y exclamó, de acuerdo a la mejor ortodoxia católica: "¡Ésta es la Palabra de Dios!". En seguida,

8 Según los relatos del testigo Miguel de Estete y del cronista Inca Garcilaso de la Vega.

9 Existe una controversia sobre si se trataba de una biblia, del breviario o inclusive de una obra teológica. El cronista Cristóbal de Mena menciona que junto con la cruz, Valverde mostró "el libro de nuestra santa ley". Francisco de Xerez, al igual que Garcilaso de la Vega, identificó el libro como una biblia. Algunos estudiosos de Garcilaso creen más bien que era la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. Titu Cusi Yupanqui indica que fue "una carta, un libro, la *quillca* de Dios, el escrito de Dios". Guamán Poma de Ayala, cronista reivindicado y muy estudiado en los últimos años, especialmente por los trabajos de Rolena Adorno, afirma

Atawallpa, concorde a la lógica de la tradición oral, agarró el libro, lo puso en su oído y escuchaba atentamente. "No habla", dijo después de un rato y tiró el libro –que para el Inca era un objeto como cualquiera– al polvo. Valverde era fuera de sí e interpretaba este acto simbólico como blasfemia y "prueba" del paganismo del Inca y de su pueblo, y, por tanto, como justificativo para el genocidio que empezó de inmediato. Con el ataque de los españoles y la masacre, la actitud benévola de los/as indígenas se convertía en su contrario, y éstos/as ya no se veían frente a un "huésped", sino un "enemigo" que les acechaba para quitarles la vida.

Atawallpa fue capturado (un delito obvio contra la "hospitalidad") y metido a la cárcel. Se le prometió la libertad, siempre y cuando lograra llenar dos habitaciones con oro y plata, hasta la mano extendida. Una vez más se acumulan los malentendidos (inter-) culturales: Para los/as indígenas, oro y plata eran símbolos con contenido religioso, que representan el Sol y la Luna, es decir: lo masculino y lo femenino, pero de ninguna manera objetos de la avaricia y acumulación. Para los españoles, en contraste, el oro y la plata reemplazaban de repente a su dios; todo su afán y apego tenían la intención de apropiarse de ellos y llevarlos a España, en una avaricia increíble.

Atawallpa logró, a pesar de la connotación religiosa de los metales preciosos, llenar las dos habitaciones, pero los conquistadores españoles violaron una vez más la ley fundamental de reciprocidad. Asesinaron a Atawallpa y se apoderaron del oro y de la plata, un acto simbólico que representa de manera ejemplar a toda la Conquista: genocidio y robo en nombre del único y verdadero Dios y de la civilización considerada superior.

---

que Valverde llevaba en la mano izquierda "el bribario". Los estudios de John Murra (etnohistórico), Rolena Adorno (lingüístico-literario), Raquel Chang-Rodríguez (histórico-literario) y William Mitchell (teológico evangélico), consideran que fue un breviario, el libro sagrado presentado pro Valverde.

Muchas veces se especula porqué una docena de milicianos y aventureros pudieron vencer en tan corto tiempo a un pueblo bien organizado y a una alta civilización. La historiografía oficial que es por supuesto eurocéntrica, menciona como razones la superioridad tecnológica (armas, caballos) y civilizatoria (idioma, religión, leyes) de los conquistadores españoles.[10] Como hemos visto, no es en absoluto el caso. El imperio incaico sucumbió por su propia apertura, inclusividad y hospitalidad que no podía imponerse en la diputa con la lógica de la exclusividad, del dogmatismo y de la avaricia.

1.4 Pan de azúcar y látigo: "adaptación" forzosa o "exterminación"

No es el propósito de este curso dar un recorrido lo más completo posible de la historia del cristianismo y su relación con las religiones indígenas en América Latina. Me limito a los puntos más importantes que tienen relevancia respecto a la comprensión de la situación actual y la construcción de una teología indígena.

Para muchos/as observadores/as, el hecho de que una religión que sirvió (en su mayoría) de sustento ideológico de la Conquista y subyugación de la población autóctona, ha sido aceptada por ésta en un tiempo relativamente corto e integrada hasta cierto punto, resulta incomprensible y es casi un milagro. Se sobreentiende que la presión de adaptación por parte de los conquistadores y misioneros ha sido enorme y fue aún reforzada por muchos representantes de la iglesia católica.

Aunque se debate hasta el día de hoy si la evangelización realmente haya llegado hasta el "alma indígena" o solamente hasta cierta profundidad de su vivencia personal y colectiva, con tal de que el alma

10 Véase la cita de Juan Ginés de Sepúlveda en la nota 7.

popular fuera ocupada siempre por una religiosidad precolonial,[11] es, sin embargo, un hecho que en un país como Bolivia en que un 64% de la población pertenece a un "pueblo originario", más del 97% se declaran "cristianos/as". Algunos/as autores/as hablan, por tanto, de una "doble fidelidad" o inclusive de una "birreligiosidad".

Según mi opinión, la aceptación bastante rápida (aunque tal vez no tan profunda) de la nueva religión tiene que ver, aparte de las medidas forzosas y del chantaje espiritual, con un hecho que se ignora fácilmente: existe una suerte de convergencia estructural entre el catolicismo español renacentista y la religiosidad y cosmovisión andina pre-colombina. Esta "convergencia" tiene que ver –para adelantar– sobre todo con el elemento femenino de la religiosidad popular (Virgen María; Madre Tierra), con los distintos mediadores (Santos, cristofanías, Jesucristo, *chakanas*)[12] y los lugares sagrados (apariciones, santuarios, *wak'as*).

Después de que Pizarro, y en seguida la iglesia católica, había acabado con la resistencia de la población autóctona –por la captura y el asesinato del Inca Atawallpa–, el "Nuevo Mundo" debería de ser ocupado no solamente militar, económica y políticamente, sino también simbólicamente, en el sentido de una conquista religiosa. Como no se trataba, contrariamente a la situación de gran parte de Norteamérica (Canadá, EE.UU.), de pueblos nómadas "incivilizados", sino de sociedades altamente estructuradas y diferenciadas, con un universo espiritual

11 José María Arguedas opinaba que "el indio nunca se había convertido en católico"; Bernard Mishkin plantea que la religión de los quechuas fuera el catolicismo, y que la religión católica y sus rituales hayan penetrado hasta los últimos rincones de los Andes. Y el jesuita Thomas Garr sugiere inclusive que las y los indígenas andinos/as hayan sido cristianizados/as por completo. Véase: Arguedas 1964; Mishkin 1963; Garr 1972.

12 En los Andes, se llama *chakana* ("puente" o "mediación" en quechua y aimara) a todos los elementos, figuras y símbolos que tienen una función (cósmica) de puente, en el sentido del restablecimiento o de la conservación de las relaciones esenciales.

y religioso complicado, era necesario adaptar también la estrategia de la "ocupación religiosa" correspondiente.[13]

1.5 Relación entre la religión autóctona indígena y la religión foránea cristiana

En principio, existen las siguientes formas de relacionamiento entre la religión de los conquistadores (catolicismo español renacentista) y la religión autóctona de *Abya Yala* (religiosidad indígena), tal como se habían manifestado a lo largo de los últimos quinientos años, en sus diferentes vertientes:

1. Negación total de la religión y espiritualidad autóctonas.
2. Paralelismo o yuxtaposición religioso.
3. Incorporación de la religión autóctona por aquella de los conquistadores.
4. Intentos de aculturación: adaptación de la religión autóctona a la foránea.
5. Intentos de inculturación: contextualización del Evangelio en los universos religiosos autóctonos.
6. Diálogo interreligioso.

En lo que sigue, intentaré dar una descripción de las distintas estrategias. Se sobreentiende que no se trata solamente de una secuencia cronológica (diacrónica), aunque las estrategias se evolucionaron

13 Las diferencias de las formas y el alcance de la "subyugación religiosa" entre Norte- y Sudamérica tienen que ver, aparte de las formas evolutivas históricas distintas de las culturas precoloniales respectivas, también con la actitud distinta del origen predominantemente protestante de los conquistadores y misioneros en el Norte y la identidad católica de los conquistadores y misioneros en el Sur. Recién en 1620, es decir prácticamente cien años después de los misioneros españoles, los "peregrinos" *(pilgrims)* ingleses protestantes llegaron en la *Mayflower* a Norteamérica y empezaron con su ocupación.

tendencialmente desde una "negación total" al "diálogo interreligioso". Por otro lado, se puede apreciar en todos los tiempos y en los mismos espacios geográficos y culturales, al mismo tiempo (sincrónicamente) prácticas y concepciones muy distintas que no siempre se articulan con una cierta iglesia o corriente teológica.

1.5.1 Estrategia de negación total

La estrategia de la "negación total" de la religión autóctona parte de la convicción de que se trataría en las prácticas y concepciones religiosas de la población autóctona de *Abya Yala*, desde México hasta Tierra de Fuego, de religiones "diabólicas", "satánicas" o, por lo menos, "paganas", concorde a la actitud preconcebida de los conquistadores españoles y portugueses. Los "moros" y "protestantes" del Renacimiento y de la Contrarreforma europeos fueron reencontrados en la población indígena del llamado "Nuevo Mundo" y formaban la pantalla de proyección para una lucha sin tregua contra cualquier forma de "idolatría". Muchos teóricos de la Conquista, ante todo el teólogo español Juan Ginés de Sepúlveda, estaba convencidos de que el "descubrimiento" de América había sido una suerte de prueba de la Providencia divina, porque abrió a la Europa católica, sobre todo a la Corona española representada por los "reyes católicos", la posibilidad de expandir la fe católica hacia Oeste, después de que ésta ha sido asediada por la Reforma Protestante. Y esto permitía repotenciar la "Contrarreforma" prácticamente por el desvío por América.

El hecho de que los misioneros (sobre todo franciscanos) que habían navegado con los conquistadores, rápidamente constataron que *Abya Yala* no era una "tierra de nadie" religiosa, no frenó su afán proselitista, más al revés: fortalecía la convicción de estar cumpliendo, por orden divino y encargo de la Corona española, una cruzada espiritual, tal como ha sido el caso en la Edad Media europea con las Cruzadas y la Reconquista posterior. No debe haber compromiso alguno, porque el

veredicto del "paganismo bárbaro" y de la "lucha contra el diablo" ya se había establecido desde el inicio.

La estrategia de la "negación total" fue secundada paralelamente por el intento político y militar de resolver el "problema indio" desde su raíz, mediante un exterminio (genocidio) completo.[14] Sin embargo, esto no era fácilmente posible, tal como en Norteamérica, porque en el caso de Centro- y Sudamérica, se trataba de civilizaciones bien organizadas y de alto nivel, o en el caso del Amazonas, de pueblos remotos y casi inaccesibles. Por tanto, los planes de un exterminio físico se truncaron, con ciertas excepciones (el caso de Uruguay), muy rápidamente por la imposibilidad de ocupar la "tierra prometida", como si ésta fuera sin personas y cultural, económica y religiosamente "tierra virgen".[15]

14 En la historiografía existe hasta el día de hoy una controversia sobre la llamada "Leyenda Negra", según la cual las atrocidades de los españoles en América Latina hayan sido intencionalmente exageradas por el lado anglosajón protestante. En contra de esta leyenda, surgió la "Leyenda Rosa", según la cual España haya cristianizado a América, llevado ley y cultura a los "indios" y además acabado con la ocupación árabe de Europa. Es, sin embargo, un hecho de que en el transcurso de la colonización por la Corona española, la población del imperio incaico anterior había sido disminuida de unas 15 millones a 600.000 personas en el año 1620. Según Dobyns (1993), en los primeros 130 años después del "descubrimiento" de América, un 95% de la población había muerto, lo que corresponde de acuerdo a las estimaciones a entre 95 y 19 millones de seres humanos. Claro que no todos/as los/as muertos/as han sido víctimas de la violencia militar, tal como era el caso en Norteamérica. Las razones de la disminución demográfica dramática eran las enfermedades traídas de España, los acontecimientos guerreros, las muertes por el destierro de los "indios" y el cambio en los hábitos alimenticios. Si todo esto puede ser denominado "genocidio" o no, siempre es objeto de los debates entre historiadores de renombre.

15 Un exterminio físico de la población indígena sólo ha sido posible en muy pocas regiones de *Abya Yala,* y además ya no era legítimo, después de que los teólogos españoles y portugueses de la Corte llegaran a la conclusión de que se trataba en el caso de los "indios" realmente de "seres humanos" con alma que podrían ser bautizados. El lado oscuro de este reconocimiento era el tráfico cada vez más fuerte de esclavos africanos, para compensar a los esclavos indígenas "perdidos".

La estrategia del "exterminio religioso" se mantuvo, sin embargo, contra viento y marea, al menos hasta el siglo XVIII. El siglo XVII era marcado, sobre todo en el contexto andino y mesoamericano, por las "campañas de extirpación de idolatrías", promovidas por la iglesia católica y apoyadas por la Corona española.[16] Se trató de una suerte de reedición de la Inquisición y de la Caza de Brujas europeas, esta vez en el contexto de la conquista y pacificación del continente "descubierto". Estas campañas que fueron relativamente bien documentadas, se vieron frente a grandes dificultades, no tanto en el sentido de una resistencia activa por parte de los y las indígenas (como tampoco ha sido el caso con Atawallpa), sino de una contra-estrategia del "disfraz" y de la "clandestinización" religiosos de prácticas autóctonas, lo que por parte de los inquisidores justamente fue interpretado como "astucia del diablo".[17] Después de muchos intentos y esfuerzos infatigables por parte de la iglesia católica por más de cien años, se llegó a la conclusión de que un "exterminio" completo de la religiosidad y espiritualidad autóctonas no era posible.

Frente a una situación parecida se hallaron ya los profetas del pueblo de Israel quienes se vieron en la Tierra Prometida frente a prácticas religiosas e ídolos que, inclusive por medio de una prédica radical

---

Eduardo Galeano (1992, 7) habla, por eso, no de "genocidio", sino de "otrocidio" (asesinato del otro).

16 Cf. Wachtel 1971.

17 Cf. Guamán Poma de Ayala 1615/16, 266: "De cómo por suerte de los demonios sauía todas las minas deste rreyno de plata, de oro, cobre, estaño y plomo, azogue y colores y por no tener herramienta no las sacauan tanto rrequiesa. Aunque están oy día por descubrir brabas minas deste rreyno, están encubiertas. De cómo todos los *Ynga*s desde su antigua comensaron a ydulatrar y fueron a más ydúlatras los *Ynga*s y salieron muchos hicheseros y pontífeses y obispos y saserdotes, otros buenos y otros falsos. Los buenos los llaman criado de los demonios que hablaua con ellos, cómo *Mama Uaco, coya* [reina], y los rruynes engaña al diablo y a los yndios. Dizen que le habló, no le hablando; dizen que comió y beuió, no comiendo." [en castellano andino defectuoso].

y mano dura, no podían ser erradicadas (a pesar de que la redacción del texto hebreo nos hace creer lo contrario). Sin embargo, la estrategia de la "negación total" no es un asunto de un pasado oscuro. Hoy en día, iglesias evangelicales neo-pentecostales y de vertiente fundamentalista intentan recuperar lo que la iglesia católica en el siglo XVII no había podido hacer. Sobre todo en el área rural con un predominio de una religiosidad sincrética y autóctona, se lleva a cabo, con el liderazgo de iglesias evangelicales de EE.UU., una verdadera reedición de las "campañas de extirpación de idolatrías": prohibición de los idiomas nativos (aimara, quechua);[18] prohibición de la música popular; prohibición de vestimenta autóctona; prohibición de cualquier ritual andino; satanización de la hoja de coca; abstención severa de bebidas alcohólicas (*chicha*). El resultado es un lavado de cerebro mental y una reprogramación de los valores y códigos culturales y religiosos.

1.5.2 Paralelismo o yuxtaposición religioso

Debido a la imposibilidad de erradicar la religiosidad andina y los rituales autóctonos, los actores de la evangelización se contentaban con una suerte de doble vida religiosa. Si bien es cierto que la mayoría de la población se dejó bautizar católicamente, y que aceptaron inclusive un nombre "cristiano" y aprendieron de memoria el Padrenuestro en latín o español, seguían, sin embargo, en un mundo paralelo con sus rituales, venerando a la *pachamama* e invocando a los espíritus tutelares de las cumbres. En los tiempos de la Colonia y de las nuevas Repúblicas, este paralelismo (yuxtaposición) religioso nunca estaba a la misma altura que el catolicismo oficial, sino que manifestaba una asimetría que también existía en los niveles culturales y lingüísticos: oficialmente, el

18 Uso las nociones "quechua" y "aimara" tanto para el idioma como para el pueblo respectivo. En español, se usa a menudo "aimara" aunque la denominación indígena es *aymara* (de *aya mara aru*: "idioma de años remotos"). Los quechuas denominan a su propio idioma *runa simi* ("idioma del hombre"), y para el pueblo, se usa simplemente *runakuna* ("seres humanos"; "gente") o *qeswa.*

"indio" debía hablar castellano, pensar de modo occidental, vestirse a la moda europea, subordinarse al liberalismo político y reconocer al cura católico como autoridad religiosa. En secreto, es decir entre semejantes, hablaba, sin embargo, aimara, quechua o guaraní, caminaba en ojotas, pensaba en su lógica indígena, practicaba un comunitarismo político y confiaba en el *yatiri*, *paq'o* o *opyguá* (ritualistas indígenas) más que en el cura que normalmente se alineaba con el poder colonial y la élite republicana.

Este paralelismo religioso que llevaba en la mayoría de los casos a una "birreligiosidad" o "doble fidelidad",[19] fue tolerado por las autoridades eclesiales coloniales de manera silenciosa (aunque a regañadientes), siempre y cuando no interfería en o subvertía los preceptos eclesiales y religiosos de la Colonia. En muchas partes del mundo andino, los rituales precoloniales y católicos son practicados hasta el día de hoy paralelamente, lado a lado, como dos lógicas y universos totalmente incompatibles entre sí. Cada uno de estos universos conoce sus propios ritualistas o especialistas religiosos que tienen su propio "ámbito" de competencia y "eficacia". El sacerdote católico ejerce su poder ritual sobre todo en el contexto de los ciclos individuales de vida y crisis vitales, acompañando la vida individual desde el nacimiento hasta la muerte, mediante "ritos de paso" *(rites de passage)* en forma de sacramentos y *sacramentalia.* Además, le competen las fiestas patronales, los santuarios de Jesucristo o María, como también el manejo ritual de la muerte y la memoria de los difuntos.

El especialista andino *(yatiri, paq'o, altomisayuq)*, al contrario, se siente competente respecto a los ciclos agrarios, meteorológicos y cósmicos que también requieren de un acompañamiento ritual y en donde

19 La pertenencia simultánea a dos diferentes religiones se conoce como "sinoiquismo", en los Andes muchas veces llamado simplemente "bilingüismo religioso". Respecto al fenómeno y concepto de "doble fidelidad", véase Estermann 2007 y 2009a.

se trata también de "ritos de paso", aunque en forma colectiva. Los ritos para la *pachamama*, para impedir el granizo, demasiado lluvia o sequía, para invocar la lluvia, pero también los ritos en ocasión de los solsticios, cambios de luna o eclipses solares y lunares, están dentro del radio de su competencia.[20]

En general, los y las indígenas saben diferenciar entre estas dos lógicas y racionalidades religiosas. Sin embargo, puede darse el caso de que entran en competencia entre sí y que se produce una suerte de "lucha" entre los "dioses", tal como la conocemos también de la Biblia Hebrea. En la mayoría de los casos, estas dos "religiones" paralelas quedan invisibles para la gente de fuera, y para las personas que las practican, la aparente "birreligiosidad" o "doble fidelidad" no es ningún problema. Recién se vuelve problema cuando representantes de un catolicismo entendido sobre la base de una lógica aristotélica de exclusión mutua, exigen de la gente una clara decisión por una identidad en contra de otra.[21] El o la indígena, en contraste, piensa en el marco de la complementariedad, y no de la exclusión mutua.

Un ejemplo concreto para un tal "paralelismo religioso" es el peregrinaje a *Qoyllur Rit'i*, un lugar inhóspito a casi 5.000 metros de altura, en las cercanías de Ocongate en el departamento peruano de Cusco. Mientras la iglesia católica celebra y conmemora la aparición de Cristo y se concentra sobre todo en la confesión y absolución de los pecados de los fieles, la población autóctona quechua visita al mismo lugar, para rendir culto y pagar "tributo" a las deidades del cerro *(apus)*, para que haya buena cosecha y para que el ganado sea fértil y sano. Los rituales se corresponden a grandes rasgos, y también los lugares sagrados son

---

20 Cf. al respecto Schlegelberger 1992.

21 Esto es el caso sobre todo con autoridades eclesiales. Un ejemplo es relatado en Estermann 2007. Pero también en el ámbito evangélico hay ejemplos similares; véase al respecto Estermann 2006b, en particular el relato de Víctor Huacani Cocaure, 317-346.

idénticos. Lo que sí está separado claramente, es el momento mismo de las celebraciones religiosas. La fiesta católica empieza una semana antes de Corpus Christi y termina el Domingo de la Trinidad, cuando los fieles empiezan en grandes filas el descenso y regreso a sus hogares. Los/as quechuas autóctonos/as se quedan en el santuario y, apenas que los representantes de la jerarquía católica se hayan ido, empiezan en las cumbres y el glaciar aledaños al santuario con sus propios rituales que pueden durar hasta una semana.[22]

Una característica típica del "paralelismo religioso" es la invisibilización de la religión autóctona por la doctrina oficial o su clandestinización por sus adherentes mismos. Debido a la presencia muy escasa de la iglesia católica en las regiones muy lejanas y apartadas de los Andes, parecía hasta hace poco que este tipo de religión andina autóctona ya no existiera. Recién en los últimos veinte años, se puede constatar una visibilización y desclandestinización de la religión andina originaria pre-cristiana.

1.5.3 Incorporación

La estrategia de la incorporación de la religión autóctona por los conquistadores a su propio universo religioso es desde tiempos inmemorables una posibilidad de usurpación del potencial religioso del "enemigo" por los triunfadores en la guerra –o de la eficiencia de los dioses ajenos– para los intereses propios. Esta actitud "fágica" o "canibalística" en el trato de una religión ajena sólo es posible si no se trata, como es el caso de las religiones indígenas de *Abya Yala*, de normas y prácticas doctrinaria, ritual y canónicamente definidas. En el caso de las religiones asiáticas, para los colonizadores europeos no era posible, salvo contadas excepciones, incorporarse la religión de los pueblos

22 Respecto a la fiesta religiosa de *Qoyllur Rit'i*, véase: Sallnow 1987, Flores 1997 y Caram 1999.

conquistados (por ejemplo en Ceylán [Sri Lanka], Formosa [Taiwán], Vietnam e Indonesia).

Esta "incorporación" puede darse en distintas variantes. Por un lado, hay que mencionar la forma de la "superposición" de la religión autóctona por la religión recién introducida. Esta forma a menudo tiene rasgos claramente físicas, si se trata de edificar las iglesias y capillas del catolicismo ibérico sobre los fundamentos y ruinas de santuarios *(wak'a)* precoloniales. Un ejemplo impresionante de este tipo de "incorporación" es la iglesia de Santo Domingo en Cusco que fue construida sobre los cimientos del *Qorikancha*, el Templo del Sol incaico. La gran mayoría de santuarios católicos habían sido antes *wak'as*, es decir, lugares sagrados de la ritualidad indígena en tiempos antes de la invasión española. A *Qoyllur Rit'i* ya he mencionado; otro ejemplo famoso es el santuario mariano de Copacabana a orillas del Lago Titicaca, hoy parte de Bolivia.

Por otro lado, hay que mencionar la forma del "reemplazo" que se dio sobre todo en el contexto de rituales y deidades. La procesión de las momias de los Incas que se hizo cada año en la plaza principal *(Wauqaypata)* de la capital incaica Cusco, fue reemplazada por la procesión católica de Corpus Christi, manteniendo a grandes rasgos la coreografía: en vez de las 14 momias de los Incas, se carga hoy las 14 estatuas de santos y santas católicos/as, guardando inclusive el principio de complementariedad sexual (siete imágenes de santos y siete de santas, entre ellas algunas Vírgenes).

En el caso de las deidades, Dios Padre ocupa el lugar de *Pachakamaq*[23] quien fue interpretado justamente como "creador" o "hacedor"

23 La deidad panandina *Pachakamaq* era, tal como dice el nombre (*kamay*: "ordenar"), una figura que ordenaba el cosmos *(pacha)* y lo mantiene en equilibrio. Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua interpretó ya en su famoso Dibujo Cosmogónico (1613) a *Pachakamaq* como "hacedor" de "Cielo y Tierra",

de Cielo y Tierra. Jesucristo ocupa el lugar –en el sentido de un *pars pro toto*– de los *apus* o *achachilas* (espíritus tutelares de las cumbres; ancestros). La Virgen María ocupa el lugar de la Madre Tierra *(pachamama)*, Santiago reemplaza a *Illapa* (Rayo), y Juan Baptista reemplaza a la deidad solar *Inti.* Referente al "reemplazo" de los rituales, se puede decir que la mayoría de los sacramentos y *sacramentalia* católicos vienen reemplazando ritos andinos precoloniales correspondientes. El bautismo es el equivalente al primer corte de cabello *(rutucha; chukcha rutukuy)*, la confirmación (secularizada en la fiesta de quinceañera para chicas y la despedida del servicio militar [licenciamiento] para chicos) reemplaza al rito inicial incaico del *warachikuy* ("ponerse el taparrabos"), el matrimonio católico ocupa el lugar del matrimonio andino del *sirwinakuy* o *sirwisiña*, la ordenación sacerdotal reemplaza el rito inicial para los "sacerdotes" andinos *(yatiri; paq'o; altomisayuq)*, y el sacramento de la última unción ocupa el lugar de la momificación de los difuntos. El agua bendita reemplaza a la *ch'alla* (aspersión de edificios, lugares y personas con alcohol), la eucaristía al *apthapi* (una suerte de comida comunitaria), el cementerio católica a las *ch'ullpas* precoloniales, y la fiesta patronal a la invocación de los espíritus tutelares *(nuna; anchanchus).*

1.5.4 Aculturación

Mientras que las primeras tres estrategias tenían como supuesto inconsciente que la religión y espiritualidad indígenas desaparecieran o se diluyeran un día en la religión dominante del conquistador, las siguientes tres estrategias parten de una cierta tolerancia por la peculiaridad religiosa encontrada. Salvo algunos/as puristas recalcitrantes (de índole católico o evangélico),[24] la gran mayoría de los/as representantes

denominación seguramente inducida por la catequesis católica. Cf. Estermann 1999a, 164ss. y 326s.

24 Se podría mencionar a los movimientos carismáticos neo-conservadores (*Opus Dei; Sodalitium Christianae Vitae*; Legionarios de Cristo) y la mayoría de las iglesias neopentecostales.

de la religión cristiana han aceptado el carácter sincrético del cristianismo andino, mesoamericano y afrodescendiente. Las formas de esta "aceptación" van de intentos de aculturación, pasando por la actitud misionera de inculturación, hasta un verdadero diálogo interreligioso. Común a todas éstas es el hecho de que se trata de formas relativamente recientes del relacionamiento entre religión autóctona y cristiana, concretamente, de estrategias del siglo XX y del incipiente siglo XXI.

Respecto a los intentos de aculturación, se trata de un acercamiento deseado y en parte también provocado de la religiosidad indígena al universo religioso cristiano. En el caso de la región andina, se recurrió seguramente al potencial de la inclusividad y "hospitalidad" (tal como lo hemos visto en referencia a Atawallpa), muy enraizado en la cultura autóctona. Inconsciente o conscientemente, se recurre en estos intentos a una distinción o inclusive separación entre "religión", por un lado, y "fe", por otro lado, que domina sobre todo en la teología protestante (en especial la Teología Dialéctica). En el caso del ámbito no-religioso, esta "aculturación" conlleva una adaptación de las lógicas, racionalidades e imaginarios indígenas a aquellos de Occidente, lo que denominaría una "circuncisión helénica u occidental" (en referencia a la circuncisión judía, rechazada por San Pablo como prerrequisito para ser cristiano/a). Ante todo las y los representantes de las iglesias cristianas (aspirantes para el sacerdocio o los ministerios, seminaristas, pastores) deben de someterse a un "lavado de cerebro" y una "reprogramación" cultural que contiene, aparte del estudio de la filosofía y teología occidentales, una renuncia al idioma indígena (aimara o quechua), a la vestimenta autóctona (ahora hay que ponerse la sotana o el terno) e inclusive a los instrumentos musicales y las canciones.

Muchas veces, estos intentos de aculturación conllevaban una alienación cultural total de los fieles y autoridades eclesiales, y, en caso de que no haya sido realmente exitosa, a una suerte de "esquizofrenia religiosa", que sólo tiene común el nombre con la mencionada "doble

fidelidad", pero que implica, en el fondo, una "conciencia infeliz" y una constelación conflictiva. En muchos/as representantes eclesiales de origen indígena quienes no lograron articular su propia cultura con la fe cristina, hasta el día de hoy se puede sentir una tensión existencial: que el Evangelio conlleva un etnocidio, una renuncia o hasta una disolución de los propios valores culturales, este hecho queda como un espino en la carne de la socialización religiosa de cada uno/a.

1.5.5 Inculturación

Desde el Concilio Vaticano II (1962-65), se producía, sobre todo en la iglesia católica, un giro epistemológico que tiene que ver con una apreciación positiva de la "cultura" y, por tanto, de la alteridad cultural. El paradigma de la "inculturación" parte de supuestos que están diametralmente opuestos al modelo de la "aculturación": no es la religión y cultura autóctonas que deben de adaptarse al cristianismo occidental, sino éste debe acercarse a las distintas culturas (no-occidentales) y "encarnarse" en ellas.[25] A pesar de las buenas intenciones, se parte, sin embargo, nuevamente del dualismo aristotélico entre esencia y accidentes, entre un núcleo intocable de la fe y su ropaje cultural contingente, una distinción que ya fue anticipada por la Teología Dialéctica, aunque respecto a la relación entre fe y "religión", y no entre fe y "cultura".

El paradigma de la "inculturación" presupone una apreciación fundamentalmente positiva de la "cultura", en general, y de la "cultura indígena" en especial. En parte, también las iglesias evangélicas han asumido este modelo, sobre todo las llamadas "iglesias históricas" (luterana, metodista, bautista, calvinista, reformada, presbiteriana, etc.), pero no así las iglesias pentecostales y neopentecostales.

Este modelo intenta "exculturar" la Buena Nueva del contexto occidental y de la filosofía europea, para "inculturarla" nuevamente en un

25 Cf. Büker 1998 y Fornet-Betancourt 1997, 119-149.

contexto no-occidental, muy parecido al proceso que se llevó a cabo en los primeros cinco siglos de la era común, cuando el Evangelio fue "des-judeizado" y "helenizado". Sin embargo, este proceso de inculturación se truncó, en gran parte, a medio camino: las celebraciones religiosas ahora se realizan en los idiomas nativos, la vestimenta es adaptada a los usos autóctonos, las canciones son acompañadas por instrumentos nativos, la simbología andina es recogida en la liturgia y los ritos. Pero la lógica que forma la base de la teología occidental, no es aún "exculturada" y "reinculturada"; peor: a estos intentos, se ha dado recientemente, por parte de la jerarquía de la iglesia católica, una negativa tajante.[26]

Se puede observar un inicio de esta "deconstrucción" intercultural de la teología en el surgimiento de las llamadas "teologías indígenas" que en el caso de América Latina llevan el nombre de "teologías indias". Se trata en una "inculturación" de la Buena Nueva cristiana al fondo sapiencial y filosófico de las culturas indígenas autóctonas. La *teología india* ya tiene una historia de más que 20 años y experimentó, sobre todo por medio de la fecha simbólica de 1992, Quinto Centenario del "descubrimiento", de la "evangelización" o de la "conquista" de *Abya Yala*, una nueva dinámica muy fuerte.

1.5.6 Diálogo interreligioso

Finalmente, en los últimos veinte años, ha crecido la conciencia de que la relación entre religión y espiritualidad indígenas, por un lado, y el universo religioso de la tradición cristiana (católica o evangélica),

---

26 Me refiero a la afirmación el papa Benedicto XVI de que el cristianismo fuera ligado indisolublemente con el pensamiento helénico, y, por tanto, no podría ser "deshelenizado". En su discurso en la universidad de Ratisbona [Regensburg] del 12 de septiembre de 2006, había resaltado una vez más el rol imprescindible del *logos* griego para la reflexión teológica de la fe cristiana, después de que lo había hecho varias veces siendo prefecto de la Congregación para la Fe: "El cristianismo es [...] la síntesis, mediada en Jesucristo, entre la fe de Israel y el espíritu griego" (Ratzinger 1983: 68).

por otro lado, debería ser abordada como una relación entre "religiones", y no simplemente entre variantes de una sola religión cristiana sincréticamente diversa. Con tal de que el diálogo interreligioso, ya desde tiempo vigente en Asia y partes del África, también se vuelva actual para América Latina, con desafíos que hasta el día de hoy de lejos son realmente enfrentados.

En el caso de *Abya Yala*, este "diálogo interreligioso" resulta ser difícil, debido al hecho de que en las religiones indígenas no se trata de sistemas religiosos institucionalmente constituidos y doctrinalmente definidos, sino de universos simbólicos que pueden ser denominados mejor mediante las categorías de "religiosidad" y "espiritualidad" que de "religión" a secas.

A nivel teológico, por parte de las religiones indígenas, ha surgido en los últimos tiempos una teología no-cristiana (pre- o extra-cristiana) a la que se refiere a menudo con el denominador "teología india india" o que es denominada en el ámbito andino simplemente "teología andina". Estos intentos aún incipientes se han distanciado hasta ahora, en su gran mayoría, de la tradición cristiana y tampoco han intentado entrar en diálogo con ésta. La disponibilidad de dialogar viene más bien de las tradiciones e instituciones cristianas, no tanto de las mismas iglesias, pero de sectores de la vida académica y de la sociedad civil.

Después de quinientos años de intentos de exterminio, de yuxtaposición muda, de ocupación, aculturación e inculturación, de nuevo nos hallamos ante una situación como en 1532, cuando el Inca Atawallpa y el Padre Valverde se enfrentaron. Si hoy día realmente entendemos los códigos religiosos y culturales y su simbolismo, queda, sin embargo, una interrogante.

2

Sincretismo religioso e identidad cultural

2.1 Introducción

La historia de América Latina, y más específicamente de la región andina, ha llevado, respecto a la identidad religiosa y cultural, a una situación extremadamente compleja y conflictiva. Es cierto que también el cristianismo occidental es producto de un proceso de inter-transculturación de distintos paradigmas y modelos civilizatorios, de los cuales hay que mencionar sobre todo el semita, el grecorromano y las diferentes variantes "indígenas" (germanos, celtas, francos, etc.). Pero a diferencia del contexto latinoamericano, no se trataba –salvo en las conquistas de los romanos contra los "bárbaros" europeos– de conquistas en sentido estricto que estuvieran seguidas por conversiones forzadas y reprogramación cultural.

El "trauma colectivo" de 1492 –en realidad unas décadas más tarde– se ha asentado en la conciencia religiosa de las personas de *Abya Yala* en forma extrañamente ambigua. Por un lado, con las carabelas de Colón también llegó la "Buena Nueva" de liberación y redención; pero, por otro lado, se dio inmediatamente después el golpe brutal de subyu-

gación, humillación y esclavitud. Es como si alguien toque tiernamente la mejilla, para después seguir con una bofetada dolorosa. En la psicología, se conoce a este fenómeno de la ambivalencia emocional en el contexto de las víctimas de incesto y pedofilia, el que lleva a una ruptura de la confianza fundamental y deja una herida que no quiere cicatrizar.

2.2 Mestizaje, hibridez y sincretismo

El producto visible de la violencia conquistadora de los aventureros españoles y portugueses es el mestizo y la mestiza que hasta el día de hoy, para muchos/as intelectuales de América Latina determina la identidad cultural del continente. Como fruto de la subyugación sexual y manifestación de un pensamiento profundamente racista, el/la mestizo/a se entiende como "bastardo/a" cultural y civilizatorio/a quien estaría en adelante, como consecuencia de una "doble infidelidad", buscando incansablemente su propia identidad: El padre europeo se mete con una mujer que, según sus propias categorías, pertenece a los "sub-hombres", y la mujer indígena se junta, forzosa o voluntariamente, con un varón que, según su imaginario, pertenece a los conquistadores y opresores.

El "mestizaje" es, antes de cualquier interpretación cultural o religiosa, simplemente un hecho biológico que tiene que ver –en matices desde negro, pasando por marrón oscuro y marrón claro hasta un blanco casi puro [se habla en forma de broma de "café con leche" y "expreso"]– con la gran mayoría de la población latinoamericana. Como las primeras generaciones de conquistadores y aventureros habían salido de sus países de origen y llegado al Nuevo Mundo sin sus mujeres e hijos –si los tenían–, en los primeros siglos después de la Conquista había muy pocos descendientes blancos. La conquista militar conllevaba –tal como hoy día sigue siendo es el caso en muchas guerras– la conquista sexual, y, por tanto, inexorablemente el fenómeno del "mestizaje". Sólo algunos pocos abstinentes –entre otros una parte de la nobleza y del clero católi-

co– hicieron caso al tabú no escrito de la mezcla de razas. Recién a partir del siglo XVIII, los verdaderos "colonizadores" o "colonistas" vinieron a América Latina que ya no se interesaban tanto por el oro y la plata, sino por cultivar los campos y de esta manera construir una existencia más duradera en el "Nuevo Mundo". De este modo, surgió una clase de "criollos/as", descendientes puros/as de portugueses/as y españoles/as. En los siglos XIX y XX, se juntaron además los/as italianos/as, japoneses/as, alemanes/as, franceses/as, rusos/as y yugoslavos/as quienes constituyen hoy, junto a los/as "criollos/as" de antaño, la minoría blanca (europea) y amarilla (asiática) de un 5% de la población de América Latina.

Por el otro lado, la población indígena (quechuas, aimaras, mayas, aztecas, nahuas, etc.) sabía distanciarse por largo tiempo de la "mezcla racial" por los conquistadores, salvo en los casos mencionados de matrimonios obligados y violaciones por los aventureros y caudillos españoles y portugueses. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, el fenómeno de la exogamia (matrimonios inter-étnicos) se extendía a través de muchos niveles de "mezcla", y en parte gracias a una conciencia alienada de una "mejora racial", hasta que hoy en día solamente una mínima fracción de la población de *Abya Yala* puede ser denominada "indígena" o "aborigen" en sentido biológico.

En el contexto de la asunción al poder del primer Presidente de Estado "indígena" de América Latina, Evo Morales, el 22 de enero de 2006 en Bolivia, se debatió ampliamente sobre la autenticidad de su supuesta identidad indígena. Se sobreentiende que él no es, tal como el 95% de sus hermanos/as étnicos/as, un aimara "puro", sino que lleva en su sangre con seguridad un cierto porcentaje de sangre europea. En el caso de México, se ha comprobado mediante análisis genéticos que el o la mexicano/a promedio/a posee porciones de más de 60 distintas "razas" humanas, indígenas y europeas o variantes de las mismas, y que según este criterio, un 93% de los y las mexicanos/as serían "mestizos/as". El discurso sobre una "raza pura" es, por tanto, no solamente suma-

mente problemático e históricamente delicado para el contexto europeo, sino también obsoleto y anacrónico para América Latina.

José María Arguedas, escritor peruano y representante de un indigenismo militante, habló de "todas las sangres"[27] que corre por las venas de la población peruana. Por otro lado, hay que subrayar que el "mestizaje" viene a ser el concepto predilecto para definir la identidad latinoamericana, desde la independencia política de los estados latinoamericanos, y, por tanto, ha relegado a los miembros de los pueblos indígenas a ser "ciudadanos/as de segunda categoría", a pesar de que tengan con seguridad partes de los genes de los conquistadores en sus cuerpos.[28] La razón es cultural y civilizatoria, enteramente conforme al espíritu del eurocentrismo todavía dominante y apropiado por los mismos intelectuales latinoamericanos: cuanto más "blanco" el color de piel, tanto más "civilizado" el ser humano. Esta lógica simplista, difundida por los conquistadores e inmigrantes europeos/as a través de cualquier canal de educación, evangelización y medios de comunicación, y cada vez de nuevo resaltada, se ha asentado en todas las capas de la población, hasta tal extremo que no solamente hay que hablar de una "conciencia alienada", sino de una "negación de la propia identidad".[29]

---

27 Arguedas 1964.

28 Como ejemplo puedo mencionar a Leopoldo Zea que ha marcado la vida filosófica de América Latina en el siglo XX como nadie y para quien la cuestión de una identidad latinoamericana propia siempre ha sido una preocupación particular. Cf. Estermann 2008a.

29 En la filosofía latinoamericana contemporánea, el debate acerca de la "autenticidad" o "inautenticidad" –influido por el existencialismo europeo– de la cultura, filosofía y vida política, juega un rol preponderante. Cf. Salazar-Bondy, Francisco Quezada, Leopoldo Zea, Enrique Dussel y otros. La tendencia del "blanqueamiento" en el sentido de un acercamiento de la fisiología, color de piel, idioma, nombre, apellido, religión y cosmovisión al ideal de lo "blanco", se ha extendido por un cierto tiempo hasta a la población indígena. Muchos/as "indios/as" han reemplazado en el siglo XX sus nombres quechuas o aimaras por nombres y apellidos

Por lo tanto, es oportuno tratar la cuestión de la "identidad racial" y antropológica de los/as indígenas de *Abya Yala* bajo parámetros culturales, civilizatorios y religiosos, y no quedarse prendido/a por las teorías raciales sospechosas y refutadas desde tiempo. Debido a la historia vicisitudinaria de conquista, presión de adaptación, acercamiento e intercambio, en el contexto latinoamericano se trata, en el fondo, de una cultura híbrida, tal como es el caso, en distintas escalas, de todas las culturas humanas. En el contexto andino, esta hibridez es aún más pronunciada, porque las culturas autóctonas –especialmente las culturas quechua y aimara– sabían mantenerse bastante firmes frente a la cultura occidental-hispánica.

Esta hibridez cultural se manifiesta, por ejemplo, en el idioma de un español andino (castellano) que está permeado en el uso cotidiano de aimarismos y quechuismos, y que refleja muchas veces en personas bilingües todavía la sintaxis del idioma materno nativo, lo que conlleva naturalmente un español defectuoso.[30] Además, el "mestizaje cultural" se manifiesta en todos los aspectos de la vida diaria, empezando por las costumbres de comer y beber, la vestimenta, la música, la actitud respecto a tiempo y espacio, las costumbres de vida, hasta las relaciones entre los sexos, la educación y la cosmovisión. En este proceso, se produjeron ciertas peculiaridades culturales que se consideran hoy en día como típicamente "andinas", pero que corresponden de hecho a los usos durante la Colonia. Ejemplos muy llamativos son la pollera de las mujeres aimaras o el machismo también divulgado de entre los/as indígenas, sobre todo aquellos/as que han migrado a las ciudades. Se podría comparar este fenómeno con el árbol de Navidad o la liebre de Pascua

españoles, en la esperanza de poder subir de este modo en la escalera social. Hoy día, se puede apreciar una tendencia inversa.

30 Un ejemplo típico es la repetición de los pronombres posesivos porque esto es parte de la sintaxis, tanto en el quechua como en el aimara: "Su casa de mi hermano – *jilatanja utapa – wayqeynin wasin*), en vez de "la casa de mi hermano".

en el contexto europeo, el consumo de café, chocolate o de la papa, o el uso de la almohada, todos elementos que una vez eran muy extraños al contexto occidental-europeo, pero que fueron apropiados e incorporados, para ser hoy día parte de la cultura occidental-europea.[31]

Sin embargo, hasta hace poco los elementos originariamente indígenas de esta cultura andina híbrida, eran considerados como "anticuados", "retrógrados" y nocivos para el "progreso" y el "desarrollo" en sentido occidental. La principal *leitkultur* era y sigue siendo la "latina", una "cultura" latinoamericana derivada del paradigma español y portugués de la época colonial, y enriquecida por elementos del *mainstream* europeo y estadounidense, que se expresa sobre todo en la música y el arte, pero también en las costumbres culinarias. Recién en los últimos años, la conciencia de la profunda "condicionalidad colonial" de esta *leitkultur*, y, por tanto, de la necesidad y del imperativo de un "proceso de descolonización" igualmente profundo, está creciendo cada vez más.[32]

2.3 Sincretismo – un concepto espinoso

Antropólogos/as, teólogos/as e historiadores/as de la religión han acuñado el concepto "catolicismo sincrético" para describir las diferentes formas de religiosidad popular en el continente latinoamericano, y sobre todo en la región andina. Gracias a este término, pretenden escapar de la disyuntiva entre una posición "pagana" –que dice que los/as indígenas quechuas y aimaras nunca hayan abrazado el catolicismo– y una posición "ortodoxa" –que defiende la pureza doctrinal del catoli-

31 Las costumbres gastronómicas típicamente "europeas" tienen en su gran mayoría origen no-europeo: café, té, azúcar y chocolate fueron llamados hasta mediados del siglo XX "productos coloniales", y la papa, junto al maíz, el trigo y el arroz (todos ellos productos de importación de Sudamérica y Asia), han salvado a Europa de la muerte por hambrunas.

32 Cf. Estermann 2009b.

cismo indígena andino–. Según Marzal, el "catolicismo sincrético" es asumido por la gran mayoría de la población quechua y aimara de los Andes y consiste en una inclusión de elementos andinos pre-cristianos en la fe y los rituales católicos traídos por los misioneros españoles. (Marzal 1995: 99).

A pesar de este campo a primera vista eminentemente "sincrético", el debate sobre el "sincretismo" llegó relativamente tarde al continente latinoamericano. Esta pobreza teorética contrasta con una riqueza y abundancia empírica acerca del "sincretismo" entre el cristianismo y las religiones autóctonas en *Abya Yala*.[33] En el ámbito andino, eran sobre todo los antropólogos-sacerdotes quienes contribuyeron sustancialmente a la cartografía compleja de tal "sincretismo", con el propósito (implícito) de mejorar la pastoral indígena y de inculturar mucho más profundamente el catolicismo de origen ibérico.[34]

Pero el debate teórico sobre el "sincretismo" tiene un *Sitz im Leben* muy distinto y fue llevado a cabo sobre todo en Europa y Norteamérica. En el contexto de la Reforma protestante y la Contrarreforma consecutiva en Europa, el término "sincretismo" –que antes no tenía connotación religiosa explícita– fue arrojado al foro de los candentes debates sobre la verdadera "pureza" de la fe cristiana y usado como término altamente polémico y peyorativo. La noción griega συνκρητιζειν casi no se usaba

33 Según Pye, el debate de las ciencias religiosas sobre el "sincretismo" se llevó casi exclusivamente en el contexto de la historia intelectual europea y prácticamente ignoró el continente latinoamericano (Pye 1993). Sin embargo, en los últimos años, se han elaborado algunas contribuciones desde América Latina para el debate teórico sobre el asunto (Dressendörfer 1996, 1997; Schmelz 1996, Scannone 1991).

34 Entre otros, cabe mencionar: Aguiló 1981; Bastien 1987; van den Berg 1985, 1989; Contreras Hernández 1985; Dalle 1983; Flores 1984; Garr 1972; Girault 1988; Gow 1974; Irrarázaval 1992; Jordá 1981; Marzal 1971a, 1983, 1985, 1988; Marzal, Albo y Meliá 1992; Meliá 1992; Mishkin 1963; Monast 1972; Moranda 1982; Ochoa 1976; Schlegelberger 1992.

en la Antigüedad, salvo cuando Plutarco la empleó en forma de sustantivo (συνκρητισμος) para explicar que los cretenses –a pesar de estar divididos entre sí– se "juntaban" hombro a hombro para enfrentar al enemigo común (*Moralia* 490ab). Erasmo introdujo ese mismo término al lenguaje humanístico y lo usó para indicar las alianzas políticas entre facciones confesionales (protestantes), a pesar de diferencias doctrinales insuperables.[35] El verbo griego συνκεραννυμι (mezclar) es una derivación de un término que no existía como tal en el griego clásico, pero que se volvía familiar en Occidente a partir del siglo XVII, sobre todo en los grandes debates de Reforma y Contrarreforma.

El contexto polémico de su recepción explica en gran medida el carácter peyorativo del nuevo término "sincretismo" que venía a equivaler al significado de algo "decadente", "impuro" y "heterodoxo". La religión protestante pretendía volver a una religión "pura" y "no contaminada" por el helenismo filosófico de la Edad Media; para la doctrina protestante, el catolicismo renacentista apareció como una "falsificación", un "aguar" y una "decadencia" del ideal evangélico puro, es decir: se lo juzgó como "sincretismo" –en un sentido exclusivamente negativo y peyorativo–.

Recién las ciencias religiosas comparativas del siglo XIX sabían sacar el concepto de esta polémica teológica y eclesial, usándolo en forma neutral para indicar una forma específica de transformación religiosa en la que diferentes tradiciones se mezclan a través de procesos históricos. De un insulto teológico y término polémico, "sincretismo" se ha transformado en un concepto neutral de las ciencias religiosas. Sin em-

35 Erasmo evidentemente popularizó el término por su uso en los *Adagios* (chil. I, cent. 1, No. 11, 125f.); en una carta a Melanchthon del 22 de abril de 1519 escribió: "*vides, quantis odiis conspirent cuidam adversus bonas literas; aequum est nos quoque* συνκρητιζειν, *ingens praesidium est concordia*" (Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami (ed. Stafford Allen, Percy), 12 vols., Oxford 1913, 539 = CR 1,78).

bargo, hasta hoy día, el concepto es bastante espinoso *(tricky)*[36], controversial *(contentious)*[37] y ambivalente. No sólo la teología, sino también las ciencias religiosas afirman –al usar el término "sincretismo"– implícitamente una posición idealista que no concuerda con las realidades históricas y la condición humana. Presuponen que existe (o existía) una forma "pura", uniforme, coherente, no mezclada de "religión" que luego se "contamina" (o "contaminaba") con elementos exógenos. El paradigma filosófico fundante de tal concepción es el idealismo platónico que considera todo tipo de "inculturación" de los arquetipos *(ουσια)* como una "caída" y "decadencia" del original perfecto.

Pero no sólo el marco conceptual es sumamente eurocéntrico e ideológico, sino también la concepción misma de "religión" que está involucrada en el uso indiferenciado del término "sincretismo": presupone que "religión" es algo que se puede separar de otras realidades (como la "cultura"), y que haya una yuxtaposición muy clara entre lo sagrado y lo profano. Tales presuposiciones son proyecciones monoculturales de Occidente que de ninguna manera pueden ser consideradas universales. Habrá que insistir en un concepto policéntrico de lo que es "religión",[38] y, por lo tanto, en el uso diferenciado y crítico del concepto "sincretismo".

En los últimos años, tanto la teología como las ciencias religiosas (e incluso la antropología) tratan de dejar atrás cualquier rastro polémico e idealista, sometiendo el concepto "sincretismo" a una crítica metodológica severa. Esto significa, por un lado, que se definen los fenómenos llamados "sincréticos" en términos de procesos interculturales y no tanto de resultados de encuentros entre dos realidades aparentemente irreconciliables, y, por otro lado, que se asuma una perspectiva histórica mucho más amplia. En la teología, por ejemplo, hay cada vez más voces

---

36 Droogers 1989.

37 Shaw y Stewart 1994.

38 Estermann 2001.

que hablan de la naturaleza intrínsecamente "sincrética" del cristianismo y –*a fortiori*– de cada tradición religiosa. Pannenberg era uno de los primeros que ha recuperado el concepto "sincretismo" en acepción positiva (o al menos neutral), en el sentido de una "manera de autodeterminación y expansión de una religión", considerando el cristianismo como "el mejor ejemplo de fuerza asimilativa sincrética" (Pannenberg 1967: 269s.).[39]

2.4 Entre "prestación" y "convergencia"

Esta convicción tenía más repercusión –también en América Latina– en el campo de la misionología que planteó con las concepciones de "inculturación", "contextualización" e "indigenización" un cambio paradigmático, frente a una valoración peyorativa del "sincretismo religioso" por esta misma ciencia en siglos anteriores. La "extirpación de idolatrías" de entonces viene convirtiéndose en un aprecio teológico de los intentos de "deshelenización" y "desoccidentalización" del paradigma teológico dominante y de la elaboración de auténticas "teologías indígenas" en el continente latinoamericano.[40] No debe de sorprender que semejantes propósitos sean vistos con mal ojo por parte de los guardianes de la "doctrina pura", titulándolos ya no de "sincretismos" (que son resultados más o menos involuntarios), sino de "neopaganización" (que puede ser obra de autores individuales).

Con respecto al ámbito andino, existe una abundante literatura sobre las características, el alcance y la naturaleza del resultado histórico del "encuentro" entre una religión universal, institucionalizada y doc-

39 Otros representantes de esta posición –el cristianismo es un "fenómeno sincrético"– son: Thomas 1985; Morandé 1982; Hollenweger 1995; Sparn 1996; Siller 1991.

40 No puedo profundizar en el contexto de este trabajo los conceptos involucrados. Véase: Jolicoeur 1996; Gorski 1996, 1998; Estermann 1996.

trinalmente definida –el catolicismo–, con una religión autóctona, sin escritura ni jerarquía o doctrina –la religión andina pre-cristiana–. Para algunos/as, los esfuerzos misioneros han sido un fracaso rotundo, en el sentido de que –como lo expresó José María Arguedas– el "indio nunca llegó a ser católico"[41]. En el otro extremo, hay también personas que afirman el cumplimiento total de la cristianización de los/as indígenas andinos/as (Mishkin 1963; Hughes 1974)[42], a tal extremo que incluso los rituales originariamente andinos y no-cristianos (como el "pago a la *pachamama*") fueron "bautizados" y recibidos por los/as indígenas como genuinamente "católicos" (Garr 1972).[43] Entre estos extremos de las posturas de la "andinidad" y la "catolicidad" exclusivas de la religión andina actual, la gran mayoría de los/as estudiosos/as sostienen una u otra forma de religión "sincrética", más allá de una doble fidelidad o sinoiquismo (birreligiosidad), de un paralelismo religioso o de una mera yuxtaposición.[44]

41 Citado en: Contreras Hernández (1985): "Afirmamos muy rotundamente que el indio nunca llegó a ser católico" (94).

42 Mishkin opina que la religión de los indígenas quechua es el catolicismo y que la religión católica y los rituales católicos han penetrado el ámbito andino hasta las más remotas aldeas. Hughes más bien plantea el asunto de manera más cautelosa: "Under the appearance of a catholic religious cult we find practically nothing of the essential content of official Christianity" (Hughes 1974: 5).

43 El jesuita Garr considera que los indígenas andinos son realmente cristianizados; opina que entienden incluso sus tributos a la *pachamama* en términos cristianos como ofrendas a la creación de Dios.

44 Jolicoeur (1996) rechaza la "doble fidelidad", el "paralelismo religioso" y la "mera yuxtaposición" de dos tradiciones religiosas (la andina y la cristiana) no sólo como indeseables para fines misioneros, sino también como incompatibles e imposibles en términos de integridad personal del creyente. Los términos de la "birreligiosidad" y del "sinoiquismo" *(συν οικος)* fueron acuñados por Lanczkowski (1971) para hablar de las "existencias interreligiosas" (72ss.), aunque "sinoiquismo" significó antes simplemente el proceso de juntar dos aldeas *(οικοι)* en la Antigua Grecia.

Jolicoeur (1996) rechaza la aplicación del concepto "sincretismo" para la fenomenología religiosa andina, entendiéndolo como la "combinación de unas doctrinas y prácticas teológicamente inconsistentes... e incompatibles con el mensaje cristiano" (209). Este sincretismo, el resultado final de un proceso del encuentro de diferentes religiones en el que todavía se puede identificar los elementos originarios, llevaría –según Jolicoeur– a un "cristianopaganismo" o "paganocristianismo" inaceptable. Más bien se trata de una "verdadera simbiosis", una "nueva creación" o una "tercera realidad" (210), resultado de un proceso profundo de "inculturación".

Sin embargo, el proyecto de desarrollar "teologías indígenas" (o "indias") toma distancia de esta concepción culturalista de "sincretismo" que deja intactos ("puros") a los contenidos del Evangelio a través del proceso de "encarnarse" o "inculturarse". Para la "teología india" andina, lo cristiano moldea lo andino, y lo andino repercute en la comprensión de las concepciones básicas del cristianismo. Una nueva religión andino-cristiana nace, y una nueva teología como reflexión de las expresiones "sincréticas" de la misma se hace escuchar.

La teoría de la ciencia religiosa (Vertovec 1998) habla recientemente de "prestación" *(borrowing)* y "convergencia" *(convergence)* para explicar la incorporación de elementos andinos en los rituales y la fe católicos, respectivamente de elementos católicos en los rituales andinos. Un ejemplo muy claro de este proceso es el uso del Padrenuestro y del símbolo de la Cruz en el "despacho" andino" *(mesa, lluqt'a, waxt'a)*.[45]

45 Acerca del "despacho" (pago, alcanzo, mesa, *misha, saywa, qoymi, qatichiy, waxt'a, luqt'a*) andino, el ritual que se hace como tributo a la *pachamama*, en ocasiones del techado de una casa, de una enfermedad o un viaje previsto, véase: Estermann 1998b: 162-164. Las hostias (no consagradas) y la cruz son los símbolos más importantes y poderosos de la fe católica; el Padrenuestro –rezado como fórmula mágica– se "presta" del cristianismo para dar más eficiencia al ritual (cf. Rösing 2001: 50-61).

Con respecto al proceso inverso, se podría mencionar la veneración de los espíritus protectores *(apus, achachilas)* en la punta del cerro más cercano al poblado, bajo la figura de la cruz verde. En el primer caso, se trata de una "prestación" *(borrowing)* del Padrenuestro para el uso ritual (no importa su contenido semántico) en un paradigma religioso distinto, en el segundo de una "convergencia" *(convergence)* topológica (el cerro como lugar sagrado o *chakana*) de elementos de dos paradigmas religiosos distintos. La religión andina actual es muy rica de elementos "sincréticos", resultado de un proceso intercultural e interreligioso muy complicado y difícilmente analizable a profundidad.

2.5 ¿Durazno o cebolla?

En el marco del paradigma de "inculturación", se suele hablar de dos distintos modelos que pueden ser denominados –metafóricamente hablado– el "modelo cebolla" y el "modelo durazno". El "modelo durazno" –un núcleo o pepa duro/a y la pulpa de consistencia, color y suavidad variable– presupone el dualismo ontológico y metafísico (de origen platónico y aristotélico) tan dominante en el espacio cultural de Occidente: el núcleo esencial quedaría supuestamente intocado por los procesos de transformación histórica e intercultural, mientras que su "envoltura" cultural e histórica se adaptaría a los contextos respectivos y, por tanto, sería mudable. El "modelo cebolla", en contraposición, representa –a pesar de pelar las diferentes capas, no se halla ningún núcleo– una concepción de lo "esencial" y "no-esencial" más presente en círculos culturales no-occidentales.

Aplicado a la cuestión de la "transculturación" de contenidos religiosos y tradiciones de fe, el "modelo durazno" se ve inscrito en la tradición de una ontología esencialista y un esencialismo teológico, tal como ha sido reafirmado recientemente en la iglesia católica por el Magisterio: hay un "depósito" de la fe cristiana *(depositum fidei)* que es trascendente

a la historia y meta-cultural (en el sentido de la idea platónica), y, por tanto, no sujeto a una "negociación" cultural y religiosa. Las preguntas clave en eso son: ¿qué pertenece exactamente a este "núcleo duro" o esencia inalienable, quién y cómo se determina esto?, y si la forma de apariencia inculturada correspondiente (la "pulpa") puede ser separada sin más del núcleo esencial.

No solamente la tradición católica, sino también –inclusive más fuertemente– la evangélica mantienen firmemente la "determinación esencial" de la religión cristiana, mediante un recurso a la autoridad de escrituras sagradas ("canon"), definiciones normativas ("dogma") y pronunciamientos doctrinales *(ex cathedra)*. Como es conocido, la controversia trata siempre de nuevo de la pregunta de qué contenidos y prácticas de la fe pertenecen realmente al "núcleo duro", y cuáles más bien a la "pulpa" y pueden ser modificados en un proceso de inter-trans-culturación. Un ejemplo actual es la cuestión de la ordenación sacerdotal de mujeres y de personas homosexuales en la iglesia católica. Papa Benedicto XVI, sin embargo, va aún más lejos cuando declara que el pensamiento helénico (sobre todo bajo la figura del neoplatonismo) tiene prácticamente carácter dogmático y es parte íntegra de la fe cristiana.[46]

El "modelo cebolla", en contraposición, corresponde más a una tradición sapiencial indígena y asiática oriental, según él que lo "esencial" se manifestara en cada una de las formas de su apariencia, y, por tanto, no sería capaz de separarse de ésta. En cada una de las "hojas" o "capas" de la cebolla está presente intrínsecamente lo que define la cebolla, y cada búsqueda de un núcleo "duro" intocable está en vano. Para la cuestión de la transculturación e inculturación de los contenidos de la fe y de las convicciones religiosas, significa que la determinación esencial no es un asunto de una definición tomada *a priori*, sino el resultado de un "polílogo" intercultural (e inclusive interreligioso). Para expresarlo

46 Cf. nota 26.

en términos de la concepción neoplatónica del dogma cristológico: la esencia de la fe cristiana y sus manifestaciones históricas, culturales y civilizatorias están "sin confusión y sin separación" en todos los contextos de la existencia religiosa.[47]

Mientras que el "modelo durazno" presupone un proceso de "exculturación" de una cierta forma histórica y cultural de la manifestación de la fe cristiana (por ejemplo: la medieval occidental), del "aislamiento" de un núcleo esencial "puro" y de la "re-inculturación" del mismo en otro contexto histórico y civilizatorio (por ejemplo: el actual andino), el "modelo cebolla" rechaza este intento como imposible y además no-cristiano (no-semita). Este último parte de la condición necesariamente "contaminada" de la existencia humana y del *theologoumenon* de la "encarnación" (también en el sentido de "en-culturación") que se ha despedido definitivamente del paradigma de la "pureza" y de un esencialismo abstracto, y que hace de la "impureza" (en el sentido de una mezcla sincrética) cultural, histórica y ritual su punto de partida y fundamento de la "inter-transculturación" de la fe.

2.6 Porqué la *pachamama* está de duelo por su pareja: un ejemplo del sincretismo andino

El universo religioso andino (cristiano-andino o andino-cristiano) es muy rico de manifestaciones sincréticas. A pasar de que se puede detectar y distinguir en casos particulares las partes originalmente "cristianas" y "pre-cristianas", éstas no pueden ser "separadas" en la práctica y experiencia de fe concretas (muy parecido al intento de separar las partes "paganas" y "cristianas" respecto a Navidad y Pascua en el ámbi-

47 El dogma cristológico de Calcedonia (451) dice, como es conocido, que la naturaleza divina y humana existen en Cristo unidas "sin confusión, sin mutación, sin división, sin separación" (*...in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum...*; D. 302).

to cultural occidental). Como en el caso de las polleras de las mujeres aimaras que a pesar de su origen español son consideradas "andinas", a tal extremo que salvo algunos/as antropólogos/as nadie ya sabe que no pertenecen a la cultura originaria, del mismo modo también ocurre con los contenidos religiosos. ¿Quién en Occidente sabe todavía que la fiesta navideña había "ocupado" el lugar que antes fue ocupado por el culto de *Mithras* originario de Persia y la fiesta del solsticio de invierno romano del *Sol Invictus*, nombre honorífico de los emperadores romanos?

En los Andes existe la convicción que la tierra no es simplemente un medio de producción cualquiera, sino una "persona", llamada "Madre Tierra" o *pachamama*, refiriéndose a una noción que posee tanto en quechua como aimara una profundidad y polisemia espiritual y filosófica que no puede traducirse en forma unívoca por la palabra española "tierra".[48] La idea de la "tierra" como madre que posibilita y produce vida, refiere a una articulación mucho mayor de respeto y reverencia por el misterio de vida y muerte, fertilidad y esterilidad, generación y regeneración, lo que corresponde a una filosofía orgánica y no mecánica.

Como cualquier ser femenino, también la *pachamama* tiene sus períodos fértiles e infértiles, pero también sus "días" en los que es "intocable", y eso significa en el contexto andino: no puede ser labrada. Aparte de la primera semana de Agosto –época de la siembra–, la Semana Santa antes de Pascua es considerada una época de "intocabilidad" de la *pachamama*. Esto sorprende porque este período no tiene que ver con el ciclo agrario y no estaba conocido como tal antes de la Conquista. Pero como nos dedicamos en este momento al estudio del sincretismo

48 La noción *pacha* se compone del prefijo *pa-* y del sufijo *-cha*; el prefijo *pa-* (escrito en forma completa como *paya*) significa en aimara el número dos, y *-cha* significa "energía", "fuerza" y "principio". En conjunto, entonces "suma de dos energías o fuentes de fuerza". Se refiere a la estructura complementaria del universo, de todo lo que existe. *Pacha* es usado tanto para "tiempo" como para "espacio", para la Tierra como el cosmos, para el "ser ordenado y estructurado".

religioso, no nos debería sorprender que elementos cristianos y andinos antiguos se articulen mutuamente.

La gente dice que la *pachamama* "no escucha" en la Semana Santa, porque está de duelo por su pareja. Como personas ejercitadas en el pensamiento analítico de la lógica aristotélica de la exclusión y diferenciación, nos inclinamos inmediatamente a interpelar tal aseveración y criticar que se mezcle manzanas con peras. Por un lado, ya debe ser bastante claro que se asocia y hasta identifica la *pachamama* con la "Virgen María" (tal como se hizo en Roma de los primeros siglos de nuestra era con *Mithras* y María). De hecho se suele hablar en la región andina de la "virgen tierra" *(virgen pacha)*, sobre todo cuando se trata de su estado "virginal" antes de la "desfloración" por el sembrador. Por otro lado, ya percibimos que la gente se refiere a Jesús y su pasión, dado que se trata de la Semana Santa. Pero designar a Jesús como "pareja" de María, ¿no nos parece ir demasiado lejos?

Esta impureza doctrinal, o inclusive herejía, sin embargo, es de hecho el resultado de una reinterpretación de la Buena Nueva cristiana dentro de los parámetros de la sabiduría y filosofía (a menudo denominada "cosmovisión" de manera peyorativa). Sobre la base del principio andino de complementariedad, es impensable que alguien o algo pudiera existir a lo largo sin su complemento respectivo, y eso compete por supuesto también a la dimensión religiosa. Tal como la *pachamama* tiene su "pareja" en los espíritus tutelares de las cumbres *(apus, achachilas)* que la fecundan (los riachuelos y ríos) y mantienen en vida, del mismo modo es inconcebible para el sentimiento andino que María o Jesús estuvieran sin "pareja", y mucho menos que pudieran cumplir de esta forma su función redentora. Tanto María como Jesús requieren para su "plenitud" el complemento respectivo *(con-plenus)*; y como no le interesan al hombre andino los detalles históricos, sino las funciones y objetivos pachasóficas y religiosas, María y Jesús son considerados simplemente como "pareja".

¿Están en el error por ello? ¿Habrá que revelar la aparente falacia histórica? Un/a representante muy dedicada/o a la verdadera ortodoxia, es decir: alguien que parte del "modelo durazno", lo hará en la siguiente oportunidad (un sermón dominical) y constatará muy probablemente que la genta sabe muy bien que la Virgen María no puede ser pareja de vida de Jesús, sino su madre carnal. Al mismo tiempo, este/a apologeta (hipotética/o) tal vez se daría cuenta de que a la gente no le importan estas inconsistencias "lógicas" que son expresadas de manera muy directa y emocional en la convicción de que "la *pachamama* está de duelo por su pareja". En realidad, el hombre andino quiere decir con ello: el ideal de la vida en plenitud (llamada en los Andes el "Vivir Bien")[49] está en peligro, si la relación fundamental de complementariedad es deteriorada o hasta imposibilitada, tal como es el caso, en forma simbólica, en la Semana Santa. O expresado en forma más occidental: redención sólo es posible, si Cielo y Tierra, cumbres y *pachamama*, Jesús y María se encuentren.

2.7 Epílogo: ¿Identidad cultural?

La cuestión de la "identidad cultural" de las personas de la región andina de Sudamérica es muy compleja y no puede ser resuelta de manera esencialista. Por un lado, se trata de procesos de transformación que están en curso en los diferentes países y que de lejos llegan a ser concluidos. Por otro lado, también se puede apreciar tendencias que pretenden definir la "identidad andina" por medio de contenidos

49 El paradigma del "Vivir Bien" o "Buen Vivir" (aimara: *suma qamaña*; quechua: *allin kawsay*) se ha extendido en los últimos diez años de tal modo que no solamente forma parte de las nuevas Constituciones Políticas de Estado de Ecuador y Bolivia, sino también del discurso de ciertos círculos de la Teología de la Liberación (Boff, Sobrino, Codina), y que además viene influenciando el debate europeo sobre las alternativas al modelo economicista del capitalismo tardío. Cf. Estermann 2010a.

esenciales de una cierta cultura precolombina (indigenismo; pachamamismo; incaísmo).

Después de todo lo que acabo de exponer, debe ser claro que no hay tal cosa como una cultura andina "pura", ni que debería existir, y que el factor religioso juega ciertamente un rol muy importante en esta búsqueda. De las encuestas recientes en Bolivia, se muestra que la cuestión de la "identidad" contiene en sí una actitud típicamente occidental y que conlleva para una conciencia occidental, por tanto, datos contradictorios como respuestas. Si bien es cierto que un 67% de las y los bolivianos/as se autodenominan "mestizos/as" (en el Censo de 2001, esta categoría no estaba a disposición), también es un hecho de que un 65% se ven pertenecientes a uno de los "pueblos indígenas".

Tal como respecto a la "plurilingüisticidad religiosa", en el contexto de la "identidad cultural" se trata también de identidades múltiples: alguien puede ser, por ejemplo, al mismo tiempo indígena, mestizo/a, cristiano/a evangélico/a, hispanohablante y chamán. Pero no saquemos la conclusión de que se trate, en un lenguaje posmoderno, de una "identidad *patchwork*" (de parches).

3

Filosofía andina como trasfondo sapiencial

3.1 Introducción

Desde la primera reflexión sobre la fe en Jesucristo en el siglo II de la era común, los esfuerzos por una comprensión racional y consistente de la realidad de fe se han apoyado en las posturas y sistemas filosóficos de turno. El recurso a la tradición de la filosofía grecorromana del helenismo, dominante en la región del Mediterráneo en el tiempo de los Padres de la Iglesia (siglos II a V), no sólo influenció a los primeros bosquejos teológicos, sino que quedaba como marco de referencia normativo –como un "primer amor"– de la teología occidental-europea, hasta el día de hoy.

Este "enamoramiento" inicial se evolucionaba en el transcurso del tiempo, sobre todo en la Edad Media Alta, a un "matrimonio", una unión considerada "imposible" e inconsistente en base a la estructura lógica y paradigmática de las parejas, pero que no solamente era de inesperadamente larga duración, sino que además resultó muy fructífera.

El helenismo en su vertiente neoplatónica, ha sido el padrino en el proceso de la formulación del dogma, y ha penetrado el mismo con-

tenido religioso de tal manera que muchos/as teólogos/as de renombre hasta hoy día piensan que la filosofía grecorromana y, por lo tanto, el pensamiento occidental, fueran ligados irrenunciable e irrevocablemente al destino de la teología cristiana, sobre todo de su vertiente católica.

3.2 La "terciaterreneidad" de la Iglesia y teología

A pesar de que el cristianismo en su génesis no era una religión "europea" –todas las llamadas "religiones altas" tienen origen asiático–, el "matrimonio de conveniencia" con la filosofía helenística (grecorromana) le ayudó a asentarse en el continente europeo y volverse religión oficial del Imperio Romano. Esta "occidentalización" de una religión que había sido semita en sus orígenes y raíces, fue llevada a cabo con tanta rigidez que hoy día parece que el cristianismo estuviera anexado a Occidente de modo inseparable e irrenunciable, como si lo fuera a través de un cordón umbilical. Y esto, a su vez, significaría que se tratara, a pesar del discurso opuesto, de una suerte de "religión tribal" que no solamente tiene una identidad religiosa contextual y contingente, sino una que esté articulada esencial y necesariamente con la filosofía y civilización occidentales.[50]

Por otro lado, los mismos sujetos teológicos que insisten hasta hoy en la "lógica occidental" inherente a la teología cristiana, siempre han subrayado el hecho de que se trataría de una "religión universal" que no fuera ligada a contextos culturales, geográficos o históricos, tal como es el caso, en principio, del judaísmo o hinduismo. La resolución de este dilema se efectuó, como hemos visto, por medio del "modelo durazno", anclado en el dualismo platónico y aristotélico: junto al Evangelio (sea lo que sea) se exporta e "incultura" (es decir: una "inculturación"

50 Como es de conocimiento general, era ésta la postura del papa Benedicto XVI. Cf. nota 26.

de segundo grado) al mismo tiempo el modelo civilizatorio occidental, como su estructura de fundamentación racional.

Con ello, llegamos al veredicto de Samuel Huntington[51] y de muchos/as defensores/as de Occidente, según el que el cristianismo y Occidente, en el sentido de un modelo civilizatorio, serían a grandes rasgos idénticos, respectivamente co-extensivos. Huntington hesitó ante la alternativa de considerar al continente latinoamericano como una unidad civilizatoria propia, distinta a Europa, o más bien una extensión de la misma hacia Oeste. La misma lógica determina, como sabemos, también el discurso teológico de los jerarcas católicos más influyentes y lleva en creyentes y teólogos/as de ámbitos culturales y modelos civilizatorios no-occidentales a una "verdad" muy amarga: "Solamente si nos volvemos occidentales –o sea: si pensamos en griego y actuamos a lo romano–, podemos seres cristianos/as verdaderos/as." Y de este modo, la "circuncisión helénica" que en el tiempo de los Padres de la Iglesia era parte revolucionaria de la teología, se ha establecido en forma definitiva como *conditio sine qua non* de cualquier quehacer teológico cristiano, respectivamente católico. Futuros/as teólogos/as y ministros/as eclesiales deben someterse al "lavado de cerebro" por la filosofía occidental (en el caso católico: sobre todo escolástica) y el modelo civilizatorio concomitante.

Desde que el centro de gravitación de las iglesias cristianas, sobre todo de la católica, se ha desplazado desde el Norte al Sur, es decir: desde Europa y Norteamérica a África, América Latina, Asia y Oceanía[52], el debate sobre la herencia helénica de la teología cristiana y la identidad

---

51 Huntington 2002.

52 A este fenómeno se suele llamar la "terciaterreneidad" del cristianismo y de la Iglesia, en referencia a la noción (controversial) de "Tercer Mundo" *(Tertia Terra)*. Hoy día, dos tercios de las y los cristianos/as viven en ámbitos del Sur global. La noción de la "terciaterreneidad" fue acuñada por Giancarlo Collet, para ilustrar el desplazamiento del centro de Iglesia y teología desde el Norte rico al Sur pobre (Collet 1993: 34).

de fe adquiere un carácter cada vez más controversial. En el transcurso de la colonización de estos continentes no-occidentales, se produjo exactamente la ecuación antes mencionada: la evangelización se dio de la mano con la "civilización", en el sentido de la "occidentalización" del paradigma cultural. Solamente ámbitos geográficos con una identidad cultural muy fuerte y avanzada, religiosamente impregnada por una historia de miles de años, como es el caso de China, India y Persia, podían resistir a este proceso.

En el caso de *Abya Yala*, se puso en práctica, por lo menos de manera superficial, esta ecuación con mucho empeño: junto a la Buena Nueva cristiana, no sólo se exportó a la filosofía y teología occidentales, sino también los valores culturales y civilizatorios de Europa, para que fueran integrados en el sistema educativo de las respectivas colonias. Posturas filosóficas, tradiciones sapienciales y sistemas religioso-culturales heterodoxos fueron, como hemos visto, "invisibilizados" y desterrados del discurso oficial. Con el mencionado desplazamiento del centro de la religión cristiana del Norte al Sur, de los países "madres" occidentales a contextos originariamente no-occidentales, las personas en el Sur hoy día ya no están dispuestas sin más a tragar la amarga medicina de la "occidentalización" intelectual y de aceptar el dominio económico y militar también en sentido teológico.

La Teología de la Liberación latinoamericana puede ser entendida, surgida de la apertura del Concilio Vaticano II, como un primer intento sistemático de la "liberación de la teología"[53] del tutelaje y dominio europeo-occidental. Para escapar de la "camisa de fuerza" filosófica del helenismo dominante en círculos europeos (en el sentido de una metáfora para la filosofía occidental dominante), la Teología de la Liberación recurrió a las ciencias sociales como marco de referencia y ayuda

53 Esta noción es, como es conocido, acuñada por el teólogo liberacionista y jesuita uruguayo Juan Luís Segundo (Segundo 1973). Cf. también Brieskorn 2002.

para la conceptualización de los propios *theologoumena*. Hoy sabemos que al hacerlo, también transportaba –*nolens volens*– las categorías básicas y axiomas del pensamiento occidental.

El desafío de fondo para el carácter de la "occidentalidad" inherente a la teología cristiana, proviene del surgimiento de las teologías indígenas (Amerindia) y de los contextos en donde el cristianismo forma una minoría (Asia). No es casual que los guardianes de fe del Vaticano tenían en los últimos veinte años sobre todo dos modelos teológicos alternativos en la mirada: la "Teología India" y la "Teología de la India". A las dos les es común que recurren a un fondo filosófico y sapiencial no-occidental. En el caso de *Abya Yala*, se trata de las "cosmovisiones" indígenas originarias que tienen expresiones y formas muy distintas desde Alaska hasta Tierra de Fuego; en el caso de la India, es la tradición muy rica y milenaria de la filosofía hindú.

3.3 ¿Filosofía andina o simplemente "sabiduría"?

Muy parecido al caso de la teología y fe, también respecto a la filosofía sigue dominando la suposición de que el pensamiento filosófico se haya originado en el contexto de la Antigüedad griega, y que, por lo tanto, fuera ligado a sus estructuras fundamentales y su racionalidad. Heidegger lo expresó de manera un tanto placativa, pero programática: "la filosofía es esencialmente griega".[54] Aunque no se lo defienda por razones dogmáticas o del Magisterio, las implicaciones y consecuencias correspondientes no son menos devastadoras. Si, por tanto, la filosofía fuera esencialmente "griega", respectivamente occidental, entonces las tradiciones sapienciales y sistemas filosóficos en los contextos no-occidentales sólo podrían ser considerados genuinamente "filosóficos" en la medida en que correspondan a la matriz directiva del pensamiento greco-occidental.

54 Heidegger 1956: 20.

Las filosofías "contextuales" no-occidentales –en la Academia, no se considera a la filosofía occidental como "contextual", sino como "universal" o inclusive "eterna" *(philosophia perennis)*– sólo pueden pretender de ser "etnofilosofías"[55], "racionalizaciones religiosas", "cosmovisiones" o "tradiciones sapienciales". La "filosofía" en sentido estricto sería el monopolio de una sola cultura y civilización humana, la occidental. Creo que se sobreentiende que semejante aseveración en la era de la posmodernidad y globalización sólo puede ser sostenida, si se identifica el proyecto de la modernidad occidental con el perfeccionamiento del "espíritu absoluto" (Hegel), y la "decadencia de Occidente" (Spengler) con el "fin de la historia" (Fukuyama).

En el caso de la "filosofía andina", se trata en primer lugar de una deconstrucción intercultural de lo que es definida como "filosofía" (y, como consecuencia, "teología"). Muy pronto se hace patente que en el caso del tipo de racionalidad occidental, se trata en realidad de un paradigma filosófico muy particular y contextualmente determinado, es decir: "centrista". La toma de conciencia de la condición eurocéntrica y "occidentocéntrica" de la concepción dominante de "filosofía" crea, por otro lado, espacio para la existencia y el significado de tradiciones y posturas filosóficas no-occidentales. Muy parecido al caso del surgimiento de "teologías contextuales", no se trata del hecho de que haya por primera vez en la historia de la humanidad filosofías contextuales, sino que las filosofías, respectivamente las y los filósofos/as tomen conciencias de la contextualidad de su pensar y estructurar.

Siempre había filosofías (y teologías) contextuales, porque los esfuerzos culturales de la humanidad siempre se dan en un "contexto" histórico, cultural y civilizatorio del cual sólo muy difícilmente pueden

55 La noción de la "etnofilosofía" fue acuñado en los años 70 del siglo pasado por Marcien Towa de Camerún y Paulin Hountondji de Benín. Acerca del debate sobre la llamada "etnofilosofía", cf. Wimmer 1995. Cf. nota 232.

desprenderse. La “contextualización” e “interculturación” de la filosofía y teología es, por lo tanto, no simplemente una nueva corriente, sino una actitud epistemológica permanentemente lúcida que representa un nuevo nivel irreversible de la conciencia crítica. Hay diferentes formas de la contextualización entre las que la perspectiva de la equidad de género y la hermenéutica intercultural son, por cierto, actualmente las más importantes.

Después de quinientos años de intentos de negación, superposición, invisibilización, aculturación y erradicación, llamar a las formas indígenas del pensamiento filosófico como “filosofía” genuina no es simplemente una cuestión de sinceridad académica, sino sobre todo un acto de justicia y un intento de reparación. Seguir interpretándola como mera “cosmovisión”, “sabiduría” o “etnofilosofía”, no solamente significa alejarla de la mesa del debate intercultural, sino sobre todo cimentar el monopolio de la filosofía occidental en el proceso de la globalización. A pesar de que la tradición occidental en filosofía y teología tenga muchos méritos y una determinación conceptual muy profunda, es, sin embargo, una de las tradiciones “contextuales” del pensamiento que recién logrará establecer el conjunto de los esfuerzos culturales en una cooperación sinfónica. O en otras palabras: ninguna cultura o civilización humana es capaz de realizar todas las posibilidades y capacidades humanas.

La “filosofía andina” despliega sus características por razones históricas recién y ante todo en el diálogo intercultural con la tradición occidental, tal como ha sido el caso con el *logos* griego que había tomado forma recién en la interacción dialéctica con las tradiciones sapienciales del oeste asiático y del norte africano. Antes de todo, hay que hacer hincapié en los distintos contextos “materiales” de los dos paradigmas filosóficos: la filosofía occidental se constituyó en el ámbito de Asia sudoccidental (sólo en perspectiva eurocéntrica, se lo llama “Próximo Orien-

te") de la "Media Luna Fértil", a orillas del Mar Mediterráneo oriental.[56] El contexto topográfico era entonces la dialéctica entre tierra firme y mar, entre mutabilidad eterna y eternidad inmudable, a lo largo de la línea estructural de la horizontal, y en vista de la disyuntiva que se representa metafóricamente por la línea costera en el sentido de una oposición. Los elementos estructurales del pensamiento occidental serán en adelante las dualidades propensas a la exclusividad y contradicción de materia y espíritu, finitud e infinitud, exterioridad e interioridad, vida y muerte, Dios y el mundo.

La topografía andina destaca, en contraste, por la verticalidad, las quebradas vertiginosas, las cumbres nevadas y las valles casi inaccesibles. La línea estructural recorre los ejes verticales de arriba y abajo, y la "interioridad" es aquella del interior de la tierra. Los llamados "pisos ecológicos" testimonia hasta el día de hoy de la importancia vital de la vertical que no es una de la trascendencia o inclusive del más-allá ("cielo y tierra"), como la filosofía y teología occidentales pensaban interpretar la vertical, en referencia a Platón. En lugar del "o bien – o bien", de la exclusión mutua o de la contradicción irreconciliable de la filosofía occidental, en el contexto andino está el "tanto – como" vital, la inclusión de oposiciones aparentemente irreconciliables.

Otro elemento estructural constitutivo para el pensamiento filosófico es el lenguaje que es según Heidegger la "casa del ser" y que sería

56 En el sentido de una deconstrucción de nociones eurocéntricas, es recomendable dejar de hablar de "Próximo, Medio o Lejano Oriente", o de "Asia Menor", porque se trata de categorías que sólo tienen sentido en la perspectiva del Occidente europeo. En la región de la llamada "Media Luna Fértil" (*N l – m Dary /Oxos*) que se extiende desde el valle del Nilo en Egipto, atravesando a Palestina y Siria, hasta el Golfo Pérsico, el ser humano ha logrado domesticar y criar hace unos 7.000 años plantas y animales. Además, es la cuna de las culturas grafas y los alfabetos, junto a la de los/as chinos/as (aproximadamente 3.000 a.C.). Las grandes religiones del mundo tienen su origen, junto al subcontinente índico, en esta región.

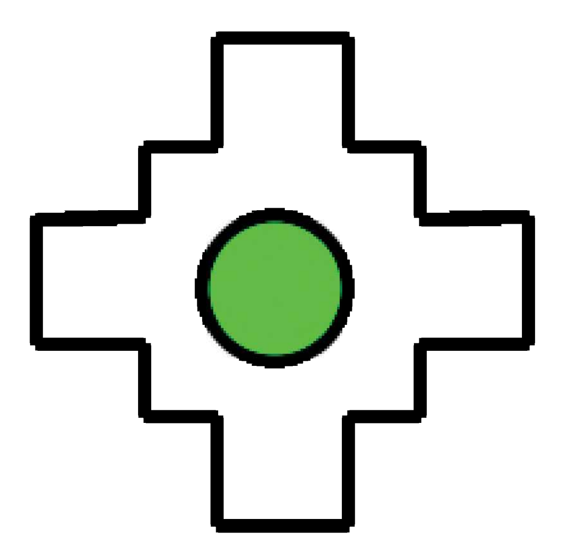
en la acepción andina la "casa de la vida". Los idiomas indoeuropeos[57] a los que pertenece el griego como idioma proto-filosófico de Occidente, destacan por la estructura de sujeto y predicado y prefiguran una filosofía centrada en la metafísica sustancialista, mientras que los idiomas indígenas andino (quechua, aimara, pukara, uru) son idiomas sufijantes que subrayan el carácter relacional de la realidad. El "sustantivo" se vuele en Occidente "sustancia" (metafísica), mientras que en el contexto andino, el verbo enriquecido de sufijos deviene portador y símbolo de la realidad.

3.4 La Cruz Andina como símbolo de la realidad *(pacha)*

Hay muchas maneras de representar la estructura básica racional (no: racionalista) y relacional del pensamiento andino. En esta ocasión, recurro a la figura de la "Cruz Andina", no solamente porque nos hallamos en un contexto cristiano y teológico, sino porque se trata de un símbolo eminentemente sincrético y además precolonial, que contiene una gran riqueza de significados y posibilidades de interpretación, pero que es ante todo esto: una *chakana*, es decir: un "puente" cósmico. Tanto en quechua como en aimara, se lo denomina como *chakana*, en referencia a la "Cruz del Sur" *(Crux)* que sirve de prototipo astronómico para la Cruz Andina.

57 Sólo en el contexto de habla alemana, se usa la noción "idiomas indogermánicos" que en su génesis (el geógrafo danés Conrad Malte-Brun lo empleó por primera vez en 1810) se refería al arco geográfico desde la India hasta las islas británicas. El concepto "indoeuropeo" tampoco es exacto, porque también los idiomas eslavos, bálticos e iranios pertenecen a esta familia lingüística.





Chakana o Cruz Andina

La Cruz Andina parece ser de origen precolombino, aunque fue "superpuesta" y reinterpretada durante la Colonia por el símbolo cristiano. Se la puede encontrar en diferentes sitios arqueológicos (sobre todo de la cultura tiwanakota), en textiles y cerámica.[58] En comparación con la figura dominante de la cruz cristiana, la Cruz Andina destaca por tres diferencias principales:

1. Los brazos verticales y horizontales son iguales de tamaño y posibilitan una simetría cuádruple, por la vertical, la horizontal y las dos diagonales.
2. Las transiciones entre la vertical y la horizontal son escalonadas (cuatro escalones en total), y no bruscas y sin mediación.
3. El centro de la *chakana* está ocupado por un disco circular vacío.

3.4.1 El principio de relacionalidad

El axioma fundamental de la Filosofía Andina[59] es el principio de relacionalidad. Éste dice, a la brevedad necesaria, que todo está conectado con todo, que todo tiene que ver con todo y que no hay realidades totalmente inconexas y sueltas ("ab-solutas") de todos los demás entes y relaciones. Lo que en la filosofía occidental es la sustancia (el ente individual), corresponde en la filosofía andina a la relación: la relación es, para expresarlo de modo paradójico, la "sustancia" verdadera. Sobre el trasfondo de esta determinación fundamental del pensamiento andino como "pensamiento en relaciones", podemos atrevernos a interpretar las tres características de la Cruz Andina que se distinguen de la cruz cristiana, antes de emprender una interpretación más profunda de la *chakana*.

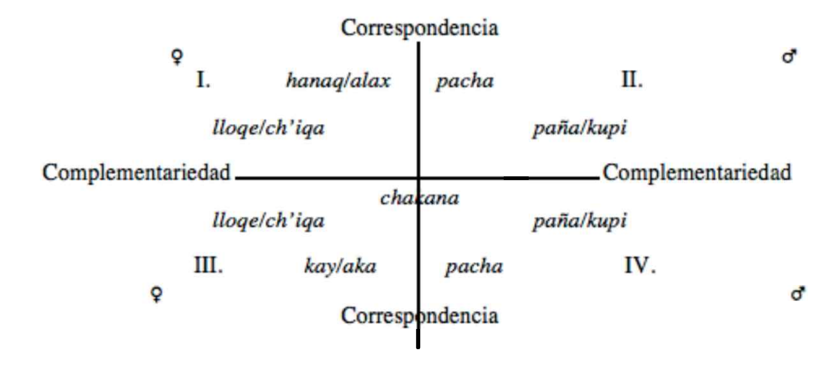
1. La vertical y la horizontal como elementos estructurales esenciales de la realidad *(pacha)* se ubican en una armonía com-

58 Cf. al respecto Miranda 1985.
59 Para una exposición extensa de la filosofía andina, véase Estermann 1998 y 2006d.

pleta y en un equilibrio perfecto. Entre "arriba" y "abajo", "derecha" e "izquierda" no hay preferencias ni dominaciones; la simetría múltiple mantiene el todo en equilibrio. Este equilibrio se basa en la "nivelación" de polaridades que se oponen y se complementan: arriba y abajo, derecha e izquierda, y no en base a una metafísica del ser interpretada de modo monista (el "ser" de Parménides; el "Uno" de Plotino; el "absoluto" de Hegel).

2. Arriba y abajo, derecha e izquierda no son separados uno de otro de manera insuperable e irreconciliable. No hay "abismo" (el *chorismós* platónico) entre los polos, sino una mediación en cualquier sentido. Los escalones representan la importancia de los muchos "fenómenos de transición" en el mundo andino que multiplican de cierto modo la figura de la *chakana* (como figura mediadora en sí) y que posibilitan el tejido vital de relaciones que determina profundamente la *pacha*. Sin relación y mediación, en la comprensión andina no hay vida.
3. Donde se cruzan (en forma invisible) las dos líneas estructurales de la vertical y la horizontal, se halla el misterio inefable, el espacio vacío, el vacío fértil del taoísmo y del misticismo cristiano, el nada del budismo zen y el carácter no disponible del misterio de la vida. Es la *chakana* por excelencia, el "puente" como "relación de relaciones", y esto se podría denominar en sentido occidental como "Dios" o "misterio divino".
4. Si insertamos a la Cruz Andina líneas verticales y horizontales imaginarias, podemos encontrar una estructura racional que se puede denominar "tetraléctica": una lógica o racionalidad que se orienta en el número cuatro. Se trata de dos ejes principales que constituyen a los cuadrantes correspondientes.

3.4.2 *Correspondencia y complementariedad*



Los principios de complementariedad y correspondencia son las dos expresiones más importantes del principio fundamental de relacionalidad (todo está en relación con todo).

3.4.3 *El principio de complementariedad*

Cada ente y cada acontecimiento tienen como polo opuesto un complemento como condición imprescindible para ser "completo" y poder existir y actuar. Un ser aislado e individual (mónada) es considerado como incompleto y deficiente, si no se relaciona con su complemento. La oposición no niega la relación, como en la lógica occidental que se orienta en el principio de la no-contradicción. La oposición dinamiza más bien la realidad, tal como subrayan en general la lógica dialéctica y el pensamiento oriental.[60] Cielo y tierra, Sol y Luna, varón y mujer, claro

60 El principio de la no-contradicción niega la compatibilidad de proposiciones entre sí contradictorias, respectivamente de entes opuestos entre sí. También puede ser formulado como principio de identidad que subraya la identidad de cada ente consigo mismo. Mientras que la identidad en Occidente es una propiedad inherente al ente, el pensamiento andino, pero también la filosofía oriental, la consideran como una calidad que se constituye en y a través de interacciones.

y oscuro, día y noche, bondad y maldad van de la mano, según el pensamiento andino, de manera inseparable. El "ser" verdadero, es decir la relación, es una unidad de opuestos, un equilibrio dialéctico o dialógico.[61]

A esta altura, ya podemos ver las implicaciones conceptuales para la teología y religiosidad andinas: no se puede entender a Dios como una sustancia auto-suficiente ("suisuficiente"), ni como un ente "ab-soluto", es decir carente de cualquier relacionalidad. Dios también participa en la ley universalmente válida de la complementariedad.

Complementariedades importantes:



Acerca de la familiaridad entre el pensamiento andino y la filosofía dialéctica, respectivamente el pensamiento oriental, véase Estermann 2006d: 139ss.

61 Es interesante constatar al respecto la cercanía a las tradiciones místicas cristianas y no-cristianas asiáticas que conciben a Dios como *coincidentia oppositorum* (Nicolás de Cues) o negación de todas las contradicciones aparentes en la nada (*neti neti* del hinduismo). Para el pensamiento andino, la polaridad complementaria es una característica de todos los entes. En concepción moderna, podríamos decir que el individuo no es idéntico consigo mismo (entonces: concéntrico), sino que puede ser al mismo tiempo el uno como el otro (entonces: excéntrico). Pero la alteridad constitutiva viene de fuera y se encarna mediante relaciones.

3.4.4 El principio de correspondencia

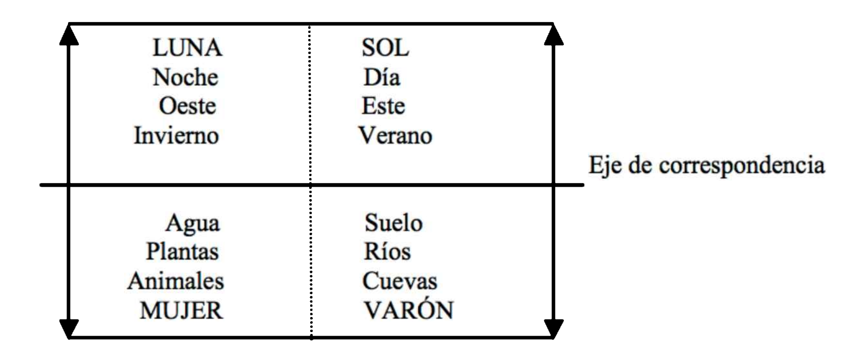
La relacionalidad fundamental se manifiesta a nivel cósmico como correspondencia entre micro- y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño. El orden cósmico de los cuerpos celestes, de las estaciones del año, de la circulación del agua, de los fenómenos climáticos e inclusive de lo divino encuentran su correspondencia (es decir: "su respuesta respectiva") en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales. El principio de correspondencia pone en duda la validez universal del principio físico de causalidad; El nexo entre mico- y macrocosmos no es causal en sentido mecánico, sino en sentido simbólico-representativo.[62] Por eso, los "fenómenos de transición"[63], tal como las cumbres de las montañas, el arco iris, los manantiales, los solsticios y las fases lunares, tienen carácter numinoso. El ser humano representa,

62 La idea de una correspondencia universal no-causal tiene paralelas en la historia del pensamiento occidental. Sobre todo la filosofía naturalista presocrática se parece en mucho aspectos al pensamiento andino, por ejemplo en el énfasis en la polaridad del ser (Empédocles, Heráclito), en la idea de que todo esté contenido en todo (Anaxágoras) o en la correspondencia armoniosa entre micro- y macrocosmos (Pitágoras). La concepción homológica de los pitagóricos –"tanto en lo grande, tanto en lo pequeño"– sirve de fundamento a muchas teorías modernas de correspondencia, tal como la astrología, la homeopatía y las teorías físicas de la relatividad (Einstein) y de la relación de indeterminación (Heisenberg). Una variante moderna del principio de correspondencia es la filosofía de Leibniz: cada mónada representa o refleja todo el universo según su propio modo de ser.

63 Este concepto que tiene su origen en la antropología cultural, juega un rol decisivo en muchas culturas en la descripción de fenómenos religiosos. La religión debe asegurarse de manera ritual y mágica de que a pesar de la discontinuidad de la realidad, hay algo como una continuidad. Los "fenómenos de transición", debido a su función de "puente" (entre dos realidades o épocas), tienen un carácter ambiguo: esta ambigüedad causa miedo e incertidumbre que pueden ser compensados mediante un ritual normado. La religiosidad andina tiene que ver sobre todo con este tipo de "fenómenos de transición", tanto a nivel cósmico (solsticios, fases lunares), agrario (siembra, cosecha), social (matrimonio, prestes en fiestas), como personal (nacimiento, muerte, enfermedad).

mediante actos simbólicos, lo que sucede en lo grande, para asegurarse de esta manera que el universo y el orden cósmico sigan existiendo. La religiosidad andina tiene su *Sitz im Leben* en estos "fenómenos de transición" que siempre son un tanto precarios y peligrosos.

Correspondencias importantes:



Aparte de estos principios "metafísicos" o "pachasóficos" de la filosofía andina, hay que mencionar brevemente otros dos que son fundamentales para la comprensión de las tradición sapiencial y religión andinas.

3.4.5 El principio de reciprocidad

El principio de reciprocidad es la aplicación ética y social del principio de complementariedad. Cada acto humano (pero también divino) recién llega a su finalidad integral cuando le corresponde un acto recíproco y complementario equivalente de otro(s) sujeto(s). Una acción unilateral distorsiona el equilibrio delicado entre los actores, tanto en lo económico, organizativo y ético, como también en lo religioso. Lo que el campesino saca de la *pachamama* (madre tierra), tiene que

devolverle de una u otra manera, aunque sea de manera simbólica.[64] El sistema muy conocido de parentesco y compadrazgo se fundamenta en el principio de reciprocidad.

La relación religiosa entre ser humano y Dios no forma excepción alguna con respecto a estos dos principios; ello modifica sustancialmente la concepción teológica occidental de la impasibilidad de Dios como *actus purus*, pero también las concepciones teológicas de "gracia" y "justicia", como también de la absoluta trascendencia y auto-suficiencia de Dios.

3.4.6 El principio cíclico

En base a la experiencia agraria, el hombre andino concibe al tiempo y espacio[65] como algo que se repite. No entiende a la infinitud como una línea sin fin, sino como un movimiento circular o espiral ilimitado. Cada espiral describe un ciclo, sea respecto de las estaciones del año, de las secuencias de las generaciones o de las distintas épocas históricas. El *novum* como algo absolutamente desconocido no existe en el pensamiento andino. Las secuencias de los ciclos son dialécticas y discontinuas: cada ciclo termina con un cataclismo cósmico *(pachakuti)* que forma el inicio de un nuevo ciclo, una nueva era a otro nivel.

---

64 Existen muchos ritos con respecto a la "Madre Tierra" que tienen como finalidad el restablecimiento de la reciprocidad entre ser humano y naturaleza. Con el *pago*, el campesino pide permiso (*licenciaykiwan*) a la *pachamama*, para poder abrirla (arar y sembrar); con la *ch'alla* o la *t'inka* (esparcir licor o *chicha*) devuelve en forma simbólica algo de sus frutos, suponiendo que "tiene sed".

65 El quechua posee una sola palabra para "tiempo" y "espacio": *pacha*. Esta palabra se refiere en primer lugar al "ámbito de la vida", o sea la tierra como sustento de los cultivos y como planeta, pero también al tiempo como presente. Eso significa que *pacha* significa el "aquí y ahora", la dimensión espacio-temporal de la vida. Para el universo como tal se usa la expresión *teqsimuyu* ("mundo redondo"), respectivamente *tukuy pacha* ("todo el espacio").

La expresión andina para "pasado" *(naira/ñawpa pacha)* quiere decir literalmente aquel "espacio/tiempo que tenemos ante nuestros ojos". Contrariamente, la expresión para el "futuro" *(qhipa pacha)* se refiere a aquel "espacio/tiempo que se encuentra en la espalda" *(qhipa)*, que es para nosotros/as, por lo tanto, desconocido e invisible. Para expresarlo en una imagen: el hombre andino se mueve, con la mirada fija en el pasado conocido como punto de orientación, de retroceso hacia el futuro aún desconocido.

Por esta razón, la escatología andina no puede ser concebida como extrapolación lineal del presente, sino como una suerte de "apocatástasis"[66], es decir: una restauración cósmica total de la *pacha* que llega, en cierto modo en forma espiral, mediante distintos ciclos a su plenitud.

3.5 Chakanas o "fenómenos de transición"

Tanto para la Filosofía Andina como para la religión y espiritualidad, las llamadas "zonas de transición" establecen el nexo y la relación entre la dimensión espacio-temporal superior *(hanaq/alax pacha)* y el mundo vital concreto *(kay/aka pacha)*[67], como también entre la dimensión "femenina" de izquierda *(lloqe/ch'iqa pacha)* y la dimensión "mas-

66 El concepto de la "apocatástasis" *(αποκαταστασις)* se remonta a Hch 3: 21: "...a quien [Jesús] de cierto es necesario que el cielo reciba hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas, de que habló Dios por boca de sus santos profetas que han sido desde tiempo antiguo". La apocatástasis pertenecía sobre todo en la Patrística (Clemente de Alejandría; Orígenes) al núcleo de la doctrina teológica. En el contexto andino, se lo debería interpretar en relación con el deterioro y la restauración del equilibrio cósmico englobante.

67 Los misioneros católicos interpretaron la tripartición andina de la realidad *(pacha)* en *hanaq/alax* ("arriba"), *kay/aka* ("esta") y *manqha/ukhuy* ("abajo") en el sentido de la tripartición judeo-cristiano de "cielo", "tierra" e "infierno", lo que no corresponde en absoluto a la concepción básicamente inmanente y positiva del pensamiento andino.

culina" de derecha *(paña/kupi pacha)*. Estas zonas son *chakanas*, "puentes cósmicos" que articulan los distintos ámbitos entre sí.

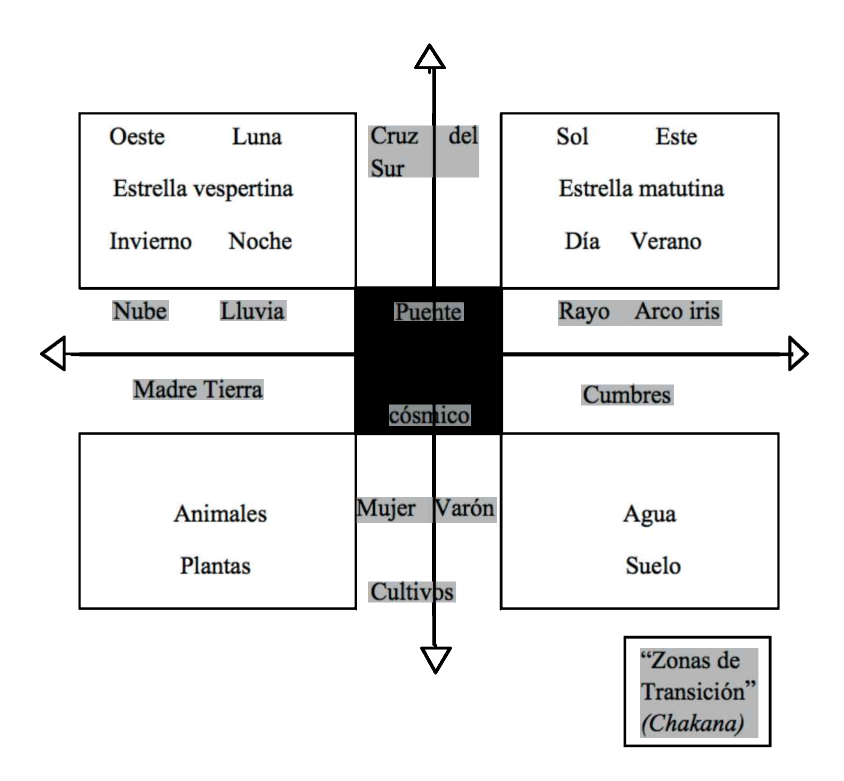
En principio, las zonas de transición tienen carácter precario, con tal de que requieran del acompañamiento ritual por parte del ser humano quien también pertenece a los llamados "fenómenos de transición" y, por lo tanto, es una de las *chakanas* más importantes. El "lugar" específico, es decir: la función cósmica del ser humano consiste, según la Filosofía Andina, en la conversación, promoción y posiblemente restauración del equilibrio y de la armonía cósmica. Esto se efectúa sobre todo de manera ritual, pero también en el sentido de la "complementariedad sexual" que asegura la vida y que conserva la fertilidad de los cultivos y del ganado.

La complementariedad andina es una de la "sexuidad", es decir de la polaridad sexual *(yanantin)*[68] que siempre incluye al polo sexual opuesto. Se trata de una característica universal (en concepción occidental: de un *transcendentale*) de la filosofía andina y del sentimiento de vida andino; no solamente los seres vivos tienen "sexo", sino también las piedras, los ríos, las montañas, los fenómenos meteorológicos y astronómicos, como también lo divino. Para diferenciar este concepto de la noción biológicamente determinada de la "sexualidad", prefiero la noción de la "sexuidad".

Prácticamente todos los rituales andinos tienen como propósito conservar, fortalecer y restablecer los puentes entre arriba y abajo, izquierda y derecha, ayer y mañana. Los/as ritualistas andinos/as o chamanes son "puentes rituales", y son, por lo tanto, iniciados/as por los llamados "fenómenos de transición", tal como el rayo. Son capaces de leer el "libro de la naturaleza", de consultar a los ancestros y de comunicarse

68 La noción *yanantin* que viene del quechua significa la propiedad de la "paridad", en el sentido de un equilibrio o armonía que se mantiene por medio de una polaridad equilibrada de una dualidad.

con la *pachamama*; el sentido mejor desarrollado es el oído y no la vista como en Occidente[69], como lo hemos vista en el contexto del malentendido entre el Inca Atawallpa y Padre Valverde.



69 Occidente se ha concentrado en muchos sentidos en la vista que representa ya para Platón la "visión eidética" *(sic!)* del entendimiento intelectual. Inclusive en la misma dicción, el conocimiento intelectual ("teoría"; "evidencia"; "visión") se refiere al sentido físico de la vista (*the rein*; *vid re*; "mirar"; "ver"). En la región andina –muy parecido al ámbito cultural semita– lo más destacado es el oído. Los idiomas nativos (aimara, quechua) son principalmente idiomas orales; la puesta en escritura y la transcripción al alfabeto latino fueron efectuadas por razones de la presión de aculturación.

Los "fenómenos de transición" entre la región superior e inferior son sobre todo fenómenos meteorológicos, tal como el rayo, el granizo, la lluvia, las nubes y la neblina. Además, hay que añadir las cumbres de las montañas, "lugar" de los ancestros y espíritus tutelares, que por eso también son el "lugar" de la nueva "deidad" cristiana *apu/achachila* Jesucristo. También la *pachamama* o Madre Tierra es una *chakana*, porque posibilita la vida y articula la región del mundo vital con aquella del mundo "interior" *(manqha/ukhuy pacha)*. También hay animales y plantas que son *chakanas* y que se ubican preferentemente en estas "zonas de transición": cóndor, vicuñas, puma, cuy, las plantas medicinales, y entre éstas sobre todo la hoja de coca que en los Andes tiene carácter sagrado.

3.6 Epílogo: Pasos hacia una desoccidentalización

En diferentes países de América Latina, en los últimos años ha empezado un proceso de "descolonización" intelectual, pedagógica y cultural. Se trata, en primer lugar, de la toma de conciencia de los valores, normas y líneas de orientación actualmente existentes y determinantes, pero oriundos del tiempo colonial, y de estereotipos nuevamente introducidos por el neocolonialismo y no menos influyentes que los coloniales. El hecho de que la filosofía occidental y las iglesias y la teología cristianas han contribuido sustancialmente a la "colonización de las almas"[70], está fuera de toda duda.

Pero otra interrogante es hasta qué punto se puede realizar una "descolonización" de la filosofía, teología e Iglesia. Muchos indicios muestran que, en el curso de la globalización neoliberal y cultural, la Filosofía Andina sólo adquiera un derecho a existir como *curiosum* u objeto de culto exótico posmoderno, pero no como un paradigma sapiencial alternativo para el ámbito cultural andino. La mayor parte de la

70 Cf. al respecto Mires 1991.

vida académica en América Latina, incluyendo a los países andinos, está estancada en una suerte de "anatopismo": se sigue recibiendo a filosofías y teorías de otros *(ana)* contextos y "lugares" *(topoi)* y se las rumia, como si se tratara de algo original.[71]

Heidegger y Hegel, Rorty y Bourdieu son muy presentes en las facultades filosóficas y seminarios teológicos latinoamericanos. Se toma nota en forma de condescendencia a las filosofías indígenas, y muy raras veces se las toma como contribuciones genuinas para el proceso de emancipación y descolonización.[72] Es una ironía de la historia del siglo XXI incipiente que es la presión política la que lleva a que las iglesias y la vida académica tomen conciencia de la estructura "colonial" siempre muy enraizada en su pensamiento y actuar.

71 Véase Estermann 2002 y 2003a.

72 Hay que mencionar como excepción loable a la facultad de filosofía de la *Universidad Mayor de San Andrés* (UMSA) en La Paz, que tiene desde 2004 una cátedra en "Filosofía Andina". La universidad privada UTA *(Universidad del Tawantinsuyu de El Alto)* en El Alto (ciudad contigua a La Paz) ofrece como carreras, entre otras, tanto "Filosofía Andina" como "Teología Andina", pero las dos en un sentido indigenista y opuesto a la tradición cristiana-occidental. Las iglesias en Bolivia hasta la fecha han rechazado como inoportuno el llamado del gobierno a una "descolonización" profunda.

4

Religión, espiritualidad y fe en el contexto indígena andino

4.1 Introducción

Antes de que intento establecer una determinación conceptual de "religión", "espiritualidad" y "religiosidad", como también una descripción del "entorno religioso" en el contexto andino, quisiera aclarar el concepto de lo "andino".

4.2 ¿Qué es lo "andino"?

La cordillera que se extiende desde el oeste de Venezuela, pasando por Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, hasta el norte de Argentina y Chile, se suele conocer bajo la denominación de "los Andes"[73]; el adjetivo correspondiente es "andino/a", y se lo usa con frecuencia en composiciones ("pueblo andino"; "países andinos"; "Pacto Andino", etc.).

Existen distintas hipótesis acerca del origen de la palabra, pero la gran mayoría se refieren a un origen etimológico desde el quechua. La

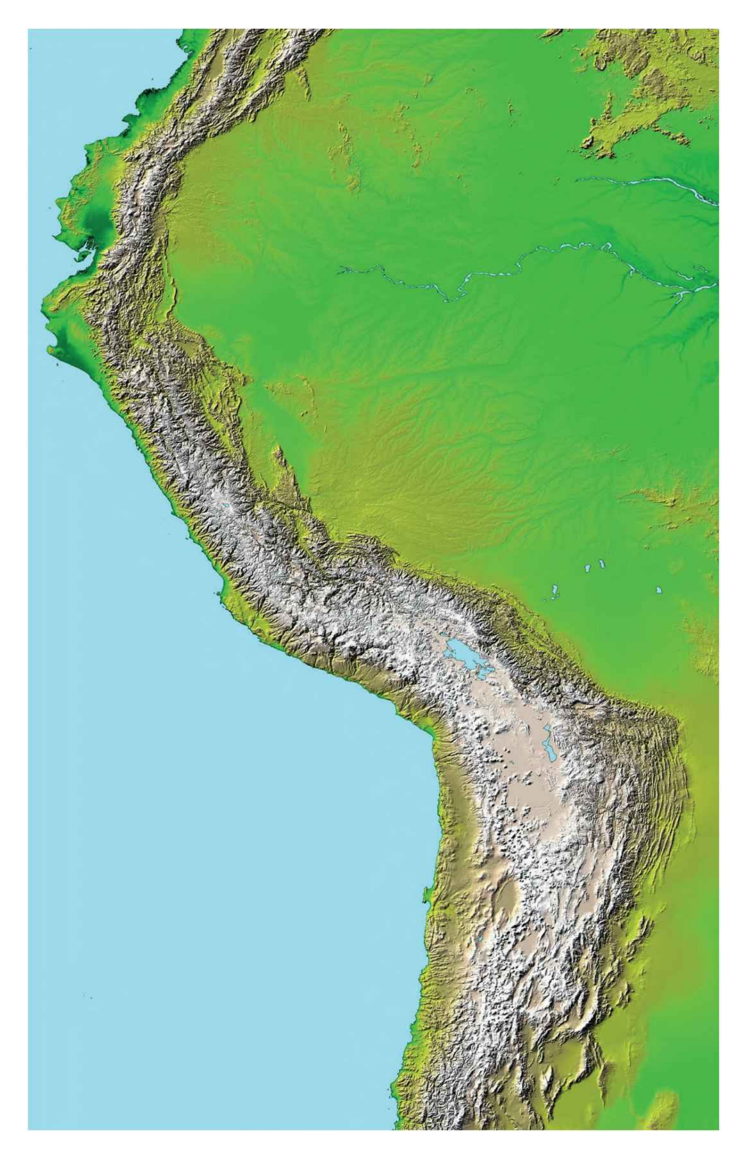
73 La denominación completa es "Cordillera de los Andes".

palabra quechua *anti* significa "cumbre de montaña" o también "Este (tropical)" (*anti onqoy* sería una "enfermedad tropical"), y *Antisuyu* era la denominación de los Incas de uno de las cuatro regiones *(suyu)* que componían en conjunto del Imperio Incaico o *Tawantinsuyu* (literalmente: "cuatro regiones en conjunto"). El *Antisuyu* era aquella región que se ubicaba al Noreste de la capital incaica Cusco *(Qusqu)*, y que se extendía parcialmente a las cordilleras orientales de los Andes, pero también a las valles sub-tropicales *(yunkas)* que descienden hasta las llanuras de la cuenca del Amazonas. Es una región de cultivos de la hoja de coca y era para los españoles el lugar del legendario *Paititi* o *El Dorado* (un paraíso de una riqueza inimaginable).

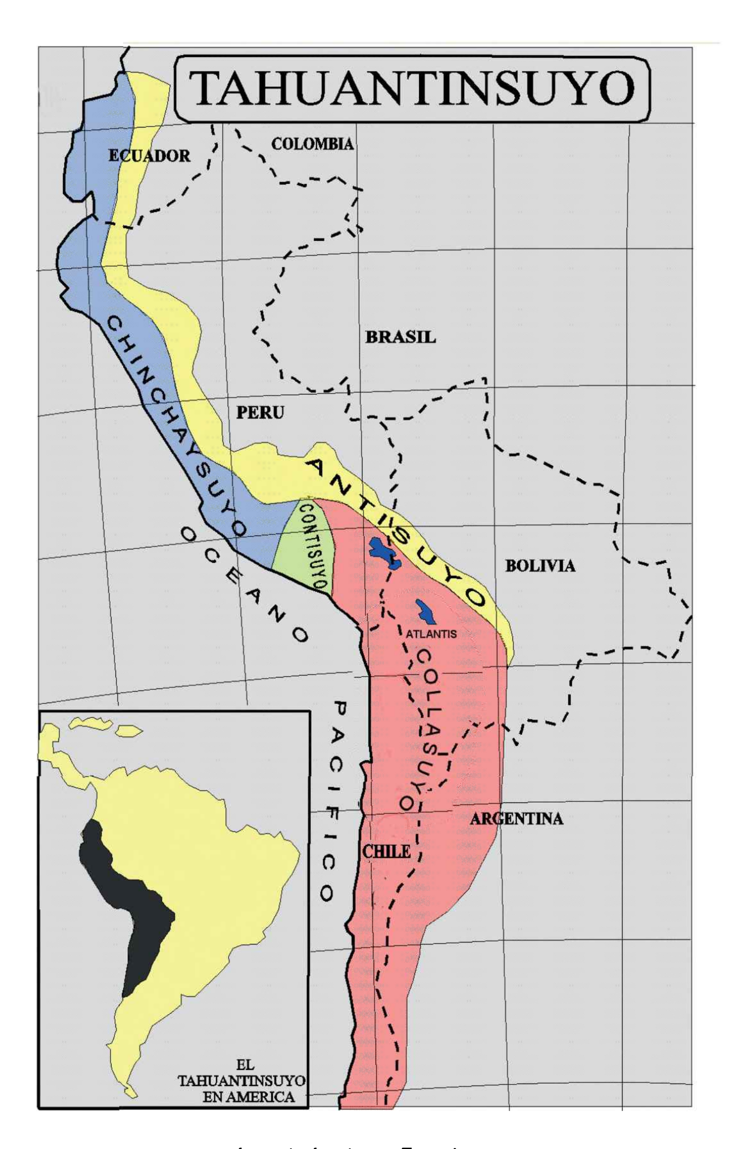
Hay una minoría que piensa poder derivar la palabra del quechua *anta* ("cobre"), respectivamente de la noción española "andén", debido a los muchos andenes o terrazas cultivables en los Andes. Y, por fin, hay algunos/as estudiosos/as muy osados/as que derivan la noción del aimara *Qhantir Qullu Qullu* que significa "montaña resplandeciente"; como los españoles casi no podían pronunciar el *qh*-, la palabra quedó acortada como *antir* (y la mención doble de *qullu* [montaña] simplemente fue suprimida).

Sea como sea, la noción "Andes" se mantuvo y es usada, sobre todo en su forma adjetiva, para distintas asuntos que tienen cierta familiaridad entre sí.[74] En primer lugar, hay que resaltar el significado geográfico. Los Andes o la Cordillera de los Andes se ubican en la parte occidental del continente sudamericano y se extienden en la forma de un lagarto a lo largo del Océano Pacífico; tienen prácticamente la misma extensión que el Imperio Incaico *(Tawantinsuyu)* en su apogeo en el siglo XV. Aunque los países actualmente llamados "andinos" no contienen solamente partes de la Cordillera, se los denomina "andinos", de acuerdo a su posición geográfica.

74 Cf. ISEAT 2006.



Cordillera de los Andes



Imperio Incaico o *Tawantinsuyu*

En sentido secundario, la denominación "andino/a" es también una noción topográfica y designa aquellas regiones de la extensión antes mencionada que se ubican en alturas de entre 2.500 hasta casi 7.000 metros sobre el nivel del mar (la elevación más alta es la cumbre del Aconcagua con 6.962 m.s.n.m., ubicada hoy en la frontera entre Chile y Argentina). Las regiones climáticas, aparte de las regiones bajas (*Yunga*, *Rupa-Rupa*, *Omagua* y *Chala*) son las siguientes: *Qeswa* (valles altiplánicas entre las Cordilleras, con un clima templado) de 2.300 a 3.500 m.s.n.m.; *Suni* (también llamado *Jalka* o *Sallqa*; planicies altiplánicas) de 3.500 a 4.100 m.s.n.m.; *Puna* de 4.100 a 4.800 m.s.n.m.; *Janka*, las regiones más altas que 4.800 m.s.n.m. La región *Qeswa* no sólo daba el nombre a un pueblo que posteriormente fundara y fortaleciera el Imperio Incaico (pueblo quechua), sino a su idioma (que es llamado por su gente *runa simi*: "lengua de gente"). En esta región se hallan hasta del día de hoy la mayoría de los restos arqueológicos de tiempos precoloniales, y hasta hoy es la región de mayor densidad demográfica (aparte de las megápolis en las costas y las tierras bajas orientales).

En un tercer sentido, "andino/a" también se refiere a la población de esta región definida geográfica y topográficamente. En este sentido, se puede hablar de la "población andina", del "hombre andino" o de "pueblos andinos". Contrariamente a las nociones "Alpes" y "alpino/a" que se reducen fuertemente a su dimensión geográfica y topográfica, la noción de lo "andino" tiene significado para un campo semántico mucho más amplio.

De este modo, el término también se usa, finalmente, para todas las manifestaciones culturales que tienen que ver con el "hombre andino", en pasado y presente, empezando por la música y los bailes, pasando por los textiles, la cerámica y las costumbres, hasta llegar a los rituales, la cosmovisión y filosofía, inclusive una religión y espiritualidad propias. Hoy en día, la noción se emplea, en el sentido de la contextualización de muchos ámbitos de conocimiento y experiencia, a fenómenos tan distin-

tos como "capitalismo andino", "culturas andinas", "cosmovisión andina", "filosofía andina", "teología andina" y "cristianismo andino". Aunque se sigue usando la noción ideológicamente cargada de "andinismo", en paralelismo al "alpinismo" también para el deporte de escalar, ha adquirido recientemente el significado de una exaltación e idealización de las culturas y valores prehispánicos y precristianos. En el contexto político, se habla hoy, por ejemplo en Bolivia, de un supuesto "andinocentrismo", porque los valores culturales y espirituales de los Andes definan supuestamente la "*leitkultur* nacional", con tal de que se discrimine y marginalice a las minorías culturales y religiosas no-andinas.[75]

4.3 El mapa religioso de América Latina

Excepto algunos pequeños países en la costa caribeña (Surinam, Guayana)[76], América Latina, del Río Grande en el Norte de México hasta Tierra de Fuego en el extremo Sur, sigue siendo considerada un continente eminentemente católico. Esto tiene que ver, por supuesto, con la historia colonial, es decir con el hecho de que el continente fue conquistado y además cristianizado por los dos países católicos España y Portugal. En base a este hecho histórico, surgió muy rápidamente la ideología de la "cristiandad", en el sentido del principio reformatorio *Cuius regio eius religio* ("de quien el territorio, cuyo es la religión"). Hasta el siglo

---

75 En el transcurso de la "visibilización" o redescubrimiento de lo "andino", se manifiestan tendencias que se inclinan, en el sentido de una reivindicación de valores y modos de vivir precoloniales, a un esencialismo y fundamentalismo cultural, y que definen lo "andino" en forma retrospectiva como "cultura pura y no contaminada por Occidente y el cristianismo". Esta concepción denominada "andinismo", "indigenismo" o inclusive "pachamamismo" (en referencia a la exaltación de la *pachamama* o "madre tierra") es sostenida sobre todo por una elite intelectual que trata de aprovechar la coyuntura política, pero que no es compartida por la mayoría de la población andina.

76 Cf. la publicación editada por el Instituto Misionológico de Nimega (NIM) en Países Bajos, sobre una investigación del mapa religioso del Caribe: Casillo 2009.

XX, en la mayoría de los países de América Latina quedaban prohibidas por el Estado las iglesias protestantes (por ejemplo en Bolivia, la libertad confesional recién fue inscrita en la Constitución política en 1904), y hasta hoy hay estados que en sus constituciones políticas siguen normar la "confesionalidad" católica del sector público, es decir que definen la religión *(sic!)* católica como la confesión oficial, sostenida y promovida por el Estado (entre otros en Costa Rica, Guatemala, Argentina y Perú). Hasta mediados del siglo XX, las y los protestantes alcanzaron apenas un porciento de la población total de América Latina.[77]

La "irrupción" de las y los indígenas en la vida política y social de América Latina –acelerada aún más por las celebraciones del Quinto Centenario de 1992– no ha hecho sólo tambalear la tesis de la "condición mestiza" de América Latina (la tesis de que el continente, en el fondo, se constituye por una identidad mestiza), sino ha hecho resurgir también la cuestión de la supuesta homogeneidad religiosa del continente. Hasta hace poco, la tesis de la catolicidad de América Latina no tenía fuertes opositores, ni dentro ni fuera de la teología católica, pero a partir de los años noventa del siglo pasado, diferentes fenómenos vienen cuestionando cada vez más esta suposición. Hay que mencionar el incremento a veces explosivo de las iglesias evangelicales y pentecostales, el surgimiento de ofertas religiosas esotéricas como el movimiento del *New Age* [Nueva Era], una irreligiosidad creciente en las grandes ciudades, pero también la autoconciencia crecida de las religiones autóctonas y sus manifestaciones religiosas. Según estimaciones, cada día se adhieren en América Latina unas 10.000 personas a iglesias evangélicas, cuyos miembros alcanzan mientras tanto ya un 25% de la población total.

El surgimiento de las "teologías indias" –sean éstas cristianas o justamente no-cristianas – ha hecho visible, aparte de la reivindicación de las tradiciones sapienciales autóctonas y de una "religiosidad popu-

77 Respecto la historia del protestantismo en América Latina, véase Bastian 1995.

lar" autóctona, sobre todo un hecho que debería ser tomado en cuenta en la reflexión teológica: América Latina es un continente plurirreligioso, y la pluralización de la identidad religiosa es un hecho histórico ineluctable. Este conocimiento que desde mucho tiempo es una condición imprescindible de la reflexión teológica de las y los teólogos/as asiáticos/as y africanos/as, en América Latina recién se plasma en forma incipiente y muy limitada. Se puede mencionar las distintas formas de la "teología india", pero también formas de un ecofeminismo teológico o el debate de la Teología de la Liberación sobre el pluralismo religioso.[78]

Respecto a la "religiosidad popular", esto significa ante todo una reivindicación de la manifestación de formas y contenidos sincréticos y transreligiosos, típicos del ámbito andino, pero también del contexto mesoamericano, afrobrasileño y caribeño. El llamado "sincretismo andino"[79] que estaba durante siglos bajo sospecha de idolatría y herejía, por parte de la iglesia católica oficial y de la teología académica, ha experimentado en las últimas décadas, después del giro hermenéutico en las ciencias de la religión, también una apreciación cada vez más positiva por parte de la Teología de la Liberación.[80] Partiendo de la hipótesis de que cada religión viva e inculturada fuera hasta cierto punto sincrética y que este hecho sea un signo del enriquecimiento mutuo entre diferentes tradiciones, las teologías indígenas del ámbito andino plantean la posición de que la religiosidad popular autóctona concreta fuera la expresión de un sincretismo genuino que podría ser descrito como "cristianismo andino" o "andinismo cristiano".

Lo cristiano marca a lo andino, y lo andino tiene a su vez repercusiones en la comprensión de las categorías fundamentales de la fe cris-

78 Como ejemplos ilustres, menciono las siguientes publicaciones: Aparecido da Silva 1996 y 2002; Teología India 1991, 1994, 1998a, 1998b, 2004 y 2006; López 2000; Gebara 2000; Saranyana 2001; Knitter 1997.

79 Cf. Estermann 2001 y 2003b.

80 Cf. Estermann 2003b.

tiana. Se trata, en cierto modo, de una nueva "religión", una síntesis *sui generis*, que tiene sus presupuestos en las categorías fundamentales del pensamiento andino.[81] El gran potencial del hombre andino de integrar elementos exógenos en su propia cosmovisión y enriquecerlos de este modo, es una de las razones porque la síntesis entre la religión autóctona y la cristiana importada ha sido (relativamente) exitosa en el ámbito cultural andino, y no así en otros contextos –como el chino o hindú–.

Para sustentar estadísticamente la hipótesis de la diferenciación religiosa de América Latina, me refiero al ejemplo de Bolivia que debe ser bastante representativo en la comparación a nivel latinoamericano.[82] Como prácticamente todos los países de América Latina, también Bolivia es inclusive hoy día todavía un país esencialmente católico, aunque de manera *sui generis*, debido a los influjos sincréticos por las religiones ancestrales andinas y amazónicas. Sin embargo, la situación de la hegemonía católica viene cambiándose en Bolivia desde hace algunas décadas, y el campo religioso se ha diversificado en los últimos años de manera dramática. Hay dos causas principales para estas evoluciones: por un lado, el avance de iglesias, movimientos y agrupaciones cristianas no-católicas, y, por otro lado, el renacimiento y fortalecimiento de una religiosidad ancestral precristiana que surge al ritmo de la irrupción de lo indígena en la sociedad, política y vida cultural. Estas dos causas son potenciadas aún más por el cambio político que apunta a un Estado laico y el fin de la "cristiandad"[83], como factor decisivo en la construcción de una identidad de la sociedad boliviana.

81 Cf. Estermann 1998, 85-189; Estermann 2006d, 97-206.

82 Cf. Estermann 2010b y 2010c.

83 Hay que mencionar que la oposición a esta tendencia "secular" no es sólo asumida de parte de ciertos sectores de la iglesia católica, sino y sobre todo por las iglesias neopentecostales que ven el paso a un Estado laico como el fin de la "cultura cristiana" y el inicio de un neopaganismo y/o ateísmo en ropaje indígena.

Los últimos datos respecto a la pertenencia religiosa de la población boliviana son el resultado de una encuesta de hogar que el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) realizó inmediatamente después del censo del año 2001.[84] En el censo mismo no se planteó ninguna pregunta acerca de preferencias o pertenencias religiosas o de la fe de la gente. El próximo censo (probablemente en noviembre de 2012) tampoco plantearía preguntas respecto a preferencias y membrecía religiosas, debido a la "neutralidad confesional" del Estado.

Mientras que en el lapso de tiempo de 1827 a 1959 (en 132 años) fueron inscritos en la oficina de Asuntos Religiosos (un vice ministerio perteneciente al Ministerio de Asuntos Exteriores) 59 nuevas iglesias, cultos y organizaciones religiosas, este número ascendió en el lapso de tiempo de 1960 a 1995 (en 35 años) a 160.[85] La gran mayoría de éstas últimas eran de procedencia cristiana evangélica o para-cristiana (como mormones, Testigos de Jehová, Iglesia Moon, etc.).

En la encuesta de 2001, sólo se preguntó a la población mayor de 15 años, y además mediante categorías bastante dudosas ("protestantes/evangélicos"; "de otro origen cristiano") que preguntaron a la gente por su "religión actual" (2001) y por aquella que tenían "siendo niños" (es decir más o menos hace 20 años, o sea en 1981). No había, por ejemplo, ningún rubro "religión indígena" o "ritos andinos".

84 En la encuesta se trató de un sondeo representativo en la población; se planteó cuatro preguntas relacionadas a la religión, a 16.786 personas mayores de 15 años. En las respuestas, había nombres de iglesias y asociaciones religiosas que abarcaron la iglesia católica, las iglesias históricas protestantes, las pentecostales y neopentecostales, como otras iglesias cristianas y demás instituciones no-cristianas.

85 Hay que mencionar que no todas las iglesias y "asociaciones religiosas" que figuraban en las respuestas de las personas en la encuesta de 2001 (en total 292), también son registradas en la oficina de Asuntos Religiosos. En octubre de 2007, estaban registradas 323 "asociaciones religiosas no-católicas" y 229 congregaciones jurídicamente reconocidas.

Las siguientes indicaciones resaltan en esta encuesta:

a. El porcentaje de "católicos/as" ha bajado del 90.5% (de la población total) en el año 1981 ("de niño") a 80.7% en el año 1992 (censo) y a 77.8% en el año 2001 (encuesta). Los años ochenta del siglo pasado han sido el período en el que la iglesia católica tenía que sufrir las mayores "pérdidas" (-10%).
b. El porcentaje de "protestantes/evangélicos" ha subido de un 6.4% en el año 1981, a un 13% en el año 1992 (había sólo la categoría "otros no-católicos"), y a un 16.5% en el año 2001. El período de los años ochenta del siglo pasado era para las iglesias evangélicas el tiempo de mayor crecimiento (+7%).
c. El porcentaje de personas "sin religión" subió levemente de un 1.8% (1981) a 2.3% (1992) y 2.2% (2001), lo que no representa ningún cambio significativo. En Bolivia, hasta el día de hoy, existe una minoría muy reducida de agnósticos/as y ateos/as. Con un 97.8% de "creyentes" (personas con una identidad religiosa) en el año 2001, Bolivia sigue siendo una país eminentemente "religioso". Una tendencia similar se puede apreciar respecto al grupo de miembros de una religión "no-cristiana", que alcanzó en 1981 0% y en 2001 solamente 0.1%. Casi no hay personas judías, musulmanas, budistas o hindúes en Bolivia.
d. En el grupo muy heterogéneo de "protestantes/evangélicos", las llamadas "iglesias históricas"[86] (calvinista, luterana, anglicana, metodista, baptista, presbiteriana, menonita) que habían subido hasta 2001 a un 19% de la población no-católica (o un 4.2% de la población boliviana), han crecido en los últimos 20 años con el factor 2.5.

86 Con esta denominación se refiere a aquellas iglesias evangélicas que han surgido de la Reforma del siglo XVI, tanto el ala fiel al Magisterio como el ala radical (metodistas, baptistas, presbiterianos/as) y los anabaptistas (menonitas).

e. El grupo "evangélico" con el mayor crecimiento (factor 3.5) son las iglesias pentecostales (incluyendo a las llamadas "neopentecostales"[87]); ascendieron en 2001 a 26.1% del grupo de "no-católicos" (o un 5.8% de la población boliviana), o sea que forma hoy el grupo evangélico mayor. El resto de los "no-católicos" es repartido en "adventistas" (11%), "otros no definidos" (32.8%), "no creyentes y miembros de otras religiones" (11.2%; siempre sobre los "no-católicos").
f. Aparentemente, la salida de creyentes de la iglesia católica no conlleva (contrariamente al contexto europeo) a un aumento de agnósticos/as y ateos/as o miembros de religiones no-cristianas, sino de las iglesias "evangélicas", sobre todo de las neopentecostales. Esto es corroborado por el hecho de que la mayoría de conversos/as en las iglesias neopentecostales provienen de las iglesias protestantes "históricas".[88]

87 Según Julio Córdova (Córdova 2008: 94s.), hay tres diferentes posturas respecto al pentecostalismo y neopentecostalismo: 1) Aquellos/as que no ven diferencias sustanciales entre las dos; 2) aquellos/as que consideran al neopentecostalismo como una corriente dentro del pentecostalismo; y 3) aquellos/as que ven al neopentecostalismo como un fenómeno que se diferencia sustancialmente del pentecostalismo y de las iglesias evangélicas. En un esquema, Córdova presenta las dos vertientes (pentecostalismo y neopentecostalismo) según sus diferencias respecto a la doctrina teológica, la organización eclesial, el origen histórico y la identidad sociológica y cultural. Las iglesias pentecostales surgieron a principios del siglo XIX en los EE.UU., mientras que las iglesias neopentecostales empezaban a expandirse a partir de mediados del siglo XX, también en EE.UU., en el contexto de la crisis de la Modernidad.

88 Esto significa que las iglesias evangélicas históricas se hallan, respecto a la disminución de su membrecía, en una situación muy parecida a la católica. La única diferencia es el desfase en el tiempo: la disminución de membrecía en la iglesia católica empezó con la llegada de otras iglesias al territorio nacional (fin del siglo XIX) y la introducción de la libertad de culto (1904), pero con mayor aceleración a partir de los años setenta del siglo pasado, debido a la irrupción de las iglesias (neo-) pentecostales. En las iglesias evangélicas históricas, se puede apreciar un

g. Si se toma en cuenta el origen étnico y geográfico (ciudad o campo) de los/as conversos/as neopentecostales, llama la atención que un gran porcentaje se halla entre la población rural indígena. El número de aimaras no-católicos/as, por ejemplo, ha subido en los últimos 20 años en el campo en un 22.3%, en la ciudad, por contraste, sólo en un 9.5%.

La "pentecostalización" no es solamente un fenómeno de un país como Bolivia, sino se lo puede apreciar en toda América Latina. La evangelización de América Latina por las iglesias neopentecostales desde EE.UU., en forma masiva sobre todo a partir de los años sesenta del siglo pasado, plantea la hipótesis de un complot "religioso-político" contra el peligro de un comunismo que se expandiera supuestamente en el Sur ("teoría del dominó") y de una Teología de la Liberación que estuvo en gestación y que fue etiquetada, tanto por las iglesias evangélicas como por la élite política, sin rodeos como "roja" y "comunista".[89] Desde la caída del Muro de Berlín (1989) y el fin de la Guerra Fría, las iglesias neopentecostales se manifiestan como bastión de la civilización occidental, totalmente en el sentido de la tesis de Samuel Huntington y de la "guerra contra el terrorismo mundial". En el contexto de Bolivia, ya he hablado de los llamados "talibanes andinos", movimientos y agrupaciones cercanas al gobierno de Evo Morales, que exigen, entre otro, también autodeterminación religiosa.

---

crecimiento hasta los años ochenta del siglo pasado, y recién después empezó una tendencia al descenso cada vez más marcada.

89 En 1980, se publicó por encargo del Consejo de Seguridad Latinoamericano el llamado "Documento de Santa Fe", bajo el título "Una nueva política interamericana para los años ochenta", para aconsejar al presidente estadounidense Ronald Reagan en cuanto a la política futura respecto a América Latina y el Caribe. Cf. Selser 1988 y 1990. En estos documentos, se menciona expresamente como estrategia para contrarrestar a los movimientos crecientes de la izquierda la "expansión de iglesias evangélicas fundamentalistas de EE.UU. en América Latina".

4.4 ¿Es "espiritualidad" otra palabra para "religión"?

El concepto de "religión" usado inclusive en los censos y encuestas mencionados, viene de la sociología de la religión occidental. Según ésta, una "religión" debe ser constituida institucionalmente (en iglesias, comunidades, hermandades, etc.), definida doctrinalmente (tiene un credo), liderada por funcionarios (normalmente varones) ordenados y se apoya en ciertos textos, lugares y tradiciones autoritativos. El discurso de "religiones naturales" y "religiones altas" refleja una visión de los siglos XVIII y XIX, según la que la humanidad se haya evolucionado desde las primeras "religiones naturales" (animismo, fetichismo, totemismo), pasando por el politeísmo, hasta llegar a las "religiones altas" monoteístas, y finalmente a la "religión racional", propagada por la Ilustración europea.

En el contexto de los Andes, hace unos veinte años nadie hablaba de una "religión andina". Y si se diera hoy día a la gente la posibilidad en el censo de marcar el rubro "pertenezco a una religión indígena", seguramente habría sólo unas cuantas personas que lo harían, no porque no practiquen rituales indígenas, sino porque los conceptos "indígena" y "religión" no reflejan la auto-comprensión de la gente. En los idiomas nativos no existe expresión alguna ni para lo uno ("indígena") ni para lo otro ("religión").[90] De entre el 97.2% de las y los bolivianos/as que se declararon en 2001 pertenecientes a una de las distintas iglesias "cristianas" (católicas y evangélicas), más de la mitad participaría en una que otra forma en prácticas rituales indígenas. Este porcentaje es inclusive más alto entre las y los católicos/as que en las y los "cristianos/as" –como

90 Esto se refleja, por ejemplo, de manera tajante en una encuesta, en la que a la pregunta sobre la identidad étnica, solo un 25% de la población marcó "indígena"; a la pregunta sobre la pertenecía a uno de los pueblos indígenas quechua, aimara, guaraní, etc., sin embargo, lo afirmaron un 68%. En general, en quechua o aimara no hay palabras para realidades abstractas.

se sigue denominar a los miembros de iglesias evangélicas en América Latina–, que rechazan el "sincretismo andino" en formas distintamente radicales.[91]

En una descripción fenomenológica de las "religiones andinas", llama la atención la gran riqueza de formas de manifestación, rituales, especialistas religiosos/as ("chamanes"), símbolos y variantes regionales. Mientras solamente una élite (intelectual) exige la restitución de una religión andina precolonial "pura" y no-cristiana (la *Universidad del Tawantinsuyu* es un ejemplo)[92], la gran mayoría de la población andina y de los/as especialistas religiosos/as practica una suerte de sincretismo religioso en el que elementos cristianos (sobre todo católicos) van de la mano con elementos andinos indígenas. Inclusive en ritos típicamente andinos como el "despacho" *(waxt'a, qoway, q'oa)*[93], hay símbolos cristianos como el Padrenuestro, la Cruz o hostias no consagradas.

---

91 Los miembros de las iglesias protestantes siguen autodenominarse como "cristianos/as", en oposición a los y las "católicos/as". Este uso erróneo de la palabra se remonta probablemente a la idea de que las iglesias protestantes sólo recurrirían a "Cristo", mientras que la iglesia católica se apoya adicionalmente en la Virgen María y los Santos. El ISEAT (Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología) en La Paz ha intentado cambiar la conciencia entre estudiantes y docentes acerca del uso de la noción "cristiano/a", pero con un éxito muy parcial

92 Esta "universidad" con sede institucional en El Alto (encima de La Paz) ofrece, aparte de otras carreras, las de "filosofía andina" y "teología andina", pero en un sentido estrictamente no-cristiano y precolonial. La exigencia de una vuelta a una religión "pura" precolonial viene de una élite aimara de intelectuales; no se trata solamente de un anacronismo, sino de una empresa imposible, porque la religión precolonial (de los Incas, por ejemplo) era una religión imperial que pretendió imponerse a los aimaras y otros pueblos no quechuas. Además sería prácticamente imposible reconstruir una religión aimara pre-incaica.

93 Se trata de denominaciones genéricas para una variedad amplia de ritos que según su objetivo tienen otro nombre. La noción español "despacho" significa en sentido estricto el "paquete" y se refiere al resultado de un ritual que puede durar horas, y que es ofrecido ("despachado") al final a la deidad, en la forma de ser que-

Como la "religión andina" no tiene Magisterio alguno, ni una documentación de sus miembros, y tampoco conoce una liturgia normativa para todos/as, las y los antropólogos/as han propuesto usar, en vez de "religión", la noción "religiosidad" o mejor aún "espiritualidad". Pero también aquí, como en el caso de la "filosofía andina", hay que darse cuenta que nos hallamos en un contexto cada vez más globalizado, en el que conceptos reciben apreciaciones y valoraciones muy propias. Muy parecido a las nociones de "cosmovisión" o "pensamiento" que tienen menos valor en la "bolsa intelectual de valores" que "filosofía", la *leitkultur* globalizada valoriza a la noción "religiosidad" menos que a "religión". Por otro lado, el concepto "espiritualidad" es usurpado en este momento a nivel global por los movimientos del *New Age*, de *Gaya*, la onda esotérica y cualquier tipo de movimientos holísticos.

Antes que todo hay que decir que el hombre andino es profundamente "religioso", lo que significa al mismo tiempo que también es intensamente "espiritual". Pero los dos no en un sentido clásico occidental y mucho menos posmoderno. En lo que sigue, trataré de visibilizar esta espiritualidad o religiosidad genuinamente andina ("nuestro modo de vivir y creer"), aunque, en el fondo, sólo es posible en y a través de la vivencia propia.

4.5 ¿Por qué la hoja de coca y la Madre Tierra son sagradas?

Para oídos europeos o estadounidenses debe ser escandaloso escuchar que la hoja de coca de la que se produce cocaína y que es indirectamente responsable de miles de asesinados/as, millones de adictos/as y un ejército de paramilitares y sus violaciones de los Derechos Humanos, es considerada "sagrada". Pero ni la *Coca-Cola* ni la cocaína pueden

mado. La *waxt'a* es el ritual principal en la cultura aimara; en la cultura quechua es la *qoway* ("darse"; sobre todo en Perú), *q'oa* (en Bolivia) o simplemente la *mesa.*

cambiar el hecho de que la hoja de coca es llamada en los Andes desde inmemorables tiempos "la hoja sagrada" y también utilizada en este sentido. Más incomprensible aparece a las personas andinas el hecho de que este símbolo de su cultura y religiosidad figura desde la Convención de las Naciones Unidas de 1961, junto a la cocaína y heroína, como uno de los estupefacientes prohibidos.[94]

Aparte de la coca (del quechua *kuka*) como hierba medicinal, medio contra el soroche (mal de altura), el frío y el agotamiento, además de ser un alimento con alto contenido de vitaminas y proteínas, para la gran mayoría de la población andina, el significado ritual y religioso de la hoja de coca viene en primer lugar. Crece en las zonas subtropicales (Yungas), a una altura de entre 1.000 hasta 2.500 m.s.n.m., por lo que no es una planta típica del Altiplano andino. Debido a su origen, se trata de una *chakana*, un puente entre los llamados "pisos ecológicos", sobre todo entre el mundo de abajo o adentro (*uray/ukhu* o *manqha pacha*) de la selva, las minas y el lugar de los difuntos, por una parte, y el mundo concreto de la vida aquí y ahora (*kay* o *aka pacha*), por otra parte.

En el ritual andino *(despacho; waxt'a; lluqt'a; q'oa)*, la coca ocupa un lugar central. La hoja de coca es para los/as indígenas la *mama kuka* ("madre coca") o *mama inala* ("madre planta"). Está articulada con muchos rituales que tienen carácter en parte social-recreativo, en parte explícitamente religioso. La función principal en todos los rituales consiste en el restablecimiento y fortalecimiento de las relaciones, sean

94 La hoja de coca figura en la Convención en la lista 1, junto a la cocaína y heroína. El acápite dice textualmente: "Los signatarios se comprometen a erradicar todas las plantas de coca que crecen de forma salvaje, y a destruir las plantaciones ilegales" (artículo 26). "El masticar de la hoja de coca es prohibido en el lapso de 25 años después de haber firmado esta Convención" (artículo 49,2e). La Convención fue ratificada en varias oportunidades, y cuando se confirmaba en 2007 la prohibición textual, el gobierno boliviano solicitó a Naciones Unidas borrar a la hoja de coca de la lista de estupefacientes. En Bolivia, desde 1988, unas 12.000 hectáreas son destinadas a los cultivos legales de la hoja de coca.

éstas de tipo familiar, comunitario, político o espiritual-religioso. Es la función (religiosa-espiritual) de puente que está en el centro.

Los siguientes rituales tienen un trasfondo profundamente religioso y deben de fortalecer los nexos entre los seres humanos y lo divino:

- *Cariño* o *k'intu*: Cuando hay un acto social o recreativo, y en la gran mayoría de los actos rituales, las y los participantes escogen las mejores tres hojas de coca y las entregan a otra persona a quien desean suerte y bienestar personal y familiar. La otra persona hace lo mismo. El *k'intu* es la presencia simbólica de la persona en la que se piensa; también puede ser un/a difunto/a. El número tres simboliza las tres esferas o mundos vivenciales (*hanaq*, *kay* y *uray pacha*, respectivamente *alax*, *aka* y *manqha pacha*).
- *Acullico*: En algunas noches de la semana, la gente se reúne para masticar hojas de coca en el grupo y conversar sobre todo tipo de asuntos. Lo mismo se hace en acontecimientos políticos y sociales, como forma de protesta; en este caso, las personas ocupan lugares públicos y mastican la coca. En este sentido, la coca es un elemento que fomenta la identidad.
- *Matrimonio*: Si la familia del novio pide la mano de la novia, debe de llevar una cierta cantidad de hojas de coca e invitar a la familia de la novia al acullico. Esto posibilita el diálogo intencionado y construir un "puente" entre las dos familias.
- *Leer la coca*: La hoja de coca es el nexo con otro tipo de conocimiento. Las personas que han planificado algo que tiene un cierto riesgo (un viaje o un negocio), o que padecen una enfermedad desconocida, suelen acudir al *yatiri* y *paq'o* (especialistas religiosos/as andinos/as, también llamados/as "chamanes"), para que les "lea la coca". El *yatiri* o *paq'o* tiene el don de interpretar las hojas de coca y de mostrarles a las y los solicitantes de esta manera el camino que deberían tomar. De

entre los/as ritualistas hay algunos/as que se han especializado en la lectura de la coca *(kuka qhawaq; uñiri)*.

- *Waxt'a, despacho*: Antes del inicio de cada ritual, en los Andes se usa las hojas de coca. Los asistentes las consumen y las ofrecen a los espíritus tutelares (*pachamama* o Madre Tierra; *achachilas; apus*), los ancestros y espíritus de la vida. Además, en el ritual andino se coloca los *k'intus* (tres hojas de coca juntadas por cebo de llama) como símbolo de la humanidad en la hoja de papel blanco que simboliza la *pacha*, es decir el universo ordenado. En la coca, nuestros antepasados, los espíritus tutelares *(achachilas; apus)*, pero también nuestros familiares, amigos y difuntos están presentes.

El uso de la hoja de coca en rituales explícitamente cristianos (misa, celebración dominical) es aún muy restringido y poco frecuente, y además prohibido por la gran mayoría de las iglesias. Pero hay diáconos católicos y pastores evangélicos que son al mismo tiempo *yatiris* o *paq'os*, es decir "sacerdotes" o chamanes andinos, y que integran la hoja de coca como símbolo religioso muy fuerte en la liturgia cristiana. Sobre la base de su significado simbólico, no sería nada absurdo usar la hoja de coca en la eucaristía en lugar del pan de trigo, pero el imaginario dominante en contextos no-andinos de una droga y las normas litúrgicas de la mayoría de las iglesias seguramente no admitirían tal uso.

***

La Madre Tierra o *pachamama* forma, en el contexto andino, la contraparte femenina a un cristianismo predominantemente masculino de la población hispana y criolla-mestiza. En esto, la figura de la *pachamama*, como hemos visto, es sobrepuesta por la figura católica de la Virgen María, y en parte inclusive reemplazada por ella. En el imaginario andino, la Madre Tierra es un ser vivo –como, en el fondo, todo– que tiene sed, hambre y que puede ser enojada o muy generosa. Muchos de

los rituales religiosos y espirituales tienen como objetivo restablecer o simplemente celebrar la relación con la *pachamama*, para que ésta como "madre de la vida" siga produciendo frutos y mantenga con vida a sus "hijos", los seres humanos.

Por lo tanto, la *pachamama* tiene para las personas andinas un carácter "sagrado". No se trata ni de un medio de producción cualquiera, ni de un amontonamiento inerte de piedras, sino de una "persona" que se denomina, según el caso, como "Madre Tierra", "Virgen Tierra" o inclusive "*Ñusta* Tierra" (en alusión a las princesas incaicas o *ñustas*). El trabajo en el campo, el arar, sembrar y cosechar, es considerado un acto religioso, una "oración" o una "comunión" con el misterio más íntimo de la vida. De este modo, hay que pedir permiso a la Madre Tierra antes de arar, y después de la cosecha, hay que agradecerle. Estas actividades en sí "profanas" siempre son acompañadas de rituales, actos simbólicos y celebraciones que normalmente siguen a los ciclos agrarios y meteorológicos (épocas de lluvia y de sequía). Antes de la siembra, al inicio de Agosto, la *pachamama* es "intocable", y se le pide permiso para ser "desflorada"; es la época de los rituales religiosos que se llaman "pagos a la *pachamama*", pero que no tienen nada que ver con la actitud mercantil de la maximización de ganancias o de impuestos. Se trata de un acto de reciprocidad entre ser humano y naturaleza.

Como la *pachamama* es "sagrada", para el hombre andino es inimaginable enajenar la tierra en propiedad privada o simplemente explotarla; sería como vender a su propia madre. También se ha introducido elementos cristianos a los rituales en torno a la "Madre Tierra", como la identificación con la Virgen María o el respeto por la creación de Dios. A la inversa, la concepción fuertemente complementaria y sexual de lo religioso, tal como se manifiesta en los ritos para la *pachamama*, también tiene repercusiones en la religiosidad popular católica (y de menor medida protestante). El lugar central de la Virgen María en la religiosidad popular que se acentúa a tal extremo que María ocupa en

la Santísima Trinidad el lugar del Espíritu Santo o que es considerada "pareja" de Jesús, sólo puede ser entendido a cabalidad frente a este trasfondo indígena.[95]

4.6 Espiritualidad andina

Para concluir este capítulo, quiero resumir algunas características de la religiosidad y espiritualidad andinas:

- En el contexto andino, no existe ninguna ruptura o escisión entre el ámbito "profano" y "sagrado". Todo tiene que ver, en cierta medida, con el misterio último de la vida, porque lo divino es la fuente y el garante de la red de redes cósmica (es *chakana* de las *chakanas*).
- Lo espiritual es, por lo tanto, no una suerte de "profundización" o "retiro" más allá de la vida cotidiana, sino la dimensión de comunión con este misterio, con la *pacha*, el cosmos ordenado entero, que acompaña a todas las actividades y lugares.
- Religiosidad y espiritualidad en el ámbito andino siempre son colectivas. Todos los rituales son encuentros, tanto con el misterio divino como con otras personas humanas, los ancestros y los espíritus tutelares. Una devoción individual no existe en sentido estricto, como tampoco hay celebraciones individuales.
- Tarea de los/as especialistas religiosos/as –también hay mujeres chamanes– es restablecer, enmendar o fortalecer las re-

95 Hay representaciones en cuadros de la "Escuela Cusqueña", en las que se puede apreciar a la Virgen María en lugar del Espíritu Santo. El hombre andino tiene mayores dificultades con la tercera persona de la trinidad cristiana, no tanto porque le fuera extraño el mundo espiritual, sino porque los espíritus tienen que ver con los ancestros, y no con una sola "persona".

laciones vitales con la "energía divina". El ritual es "eficacia simbólica".

- A pesar de una "religiosidad cotidiana y englobante", existen lugares y tiempos religiosa y espiritualmente "densos" (*apachetas*, respectivamente *kairoi*) que tienen normalmente que ver con transiciones o situaciones de vida precarias. Los lugares o santuarios religiosamente "densos" (cargados energéticamente o llenos del misterio divino) son en la mayoría de los casos las cumbres de las montañas y cerros, pero también las entradas a la tierra (cuevas) y ríos, rocas y las *wak'as* (santuarios) precoloniales. Los tiempos espiritualmente "densos" son los fenómenos de transición astronómicos, tal como los solsticios y ciclos lunares, amaneceres y atardeceres, eclipses solares y lunares, como también las transiciones agrarias de los ciclos, los ciclos y las crisis vitales individuales y colectivos que son acompañados por los llamados "ritos de paso" *(rites de passage).*
- La religiosidad andina es inclusiva y no exclusiva. Acepta elementos de otras tradiciones (sobre todo de la católica) y los incorpora. En eso, el principio de complementariedad juega un papel importante; mientras que, por ejemplo, se integra sin mayores problemas el culto mariano, el celibato católico para sacerdotes en el ámbito andino no halla prácticamente resonancia y no es aceptado (aunque se lo tolera).
- La religiosidad y espiritualidad andinas no tienen fundamento institucional. No hay Magisterio ni "sagrada escritura". Uno/a se hace chamán porque es escogido/a por la *pacha.*[96] Los rituales siguen por cierto una cierta lógica, pero pueden ser modi-

96 Entre los signos para dicha elección hay que mencionar: haber nacido/a con seis dedos en manos o pies *(suxtallas)*; haber nacido/a a la inversa (con los pies primero); haber nacido/a con una estrella en las fontanelas; haber sido agarrado/a por el rayo y haber sobrevivido. Hay que resaltar que una "discapacidad" física o psí-

ficados en el marco de los principios de complementariedad, correspondencia y reciprocidad.

- Finalmente, también elementos de la modernidad y posmodernidad son integrados, si ello no es nocivo para las relaciones vitales básicas. El creciente "turismo espiritual" muestra que la religiosidad y espiritualidad autóctonas pueden articularse con formas de una espiritualidad posmoderna *patchwork* (de parches) e integrar, de este modo, elementos taoístas, cabalísticas y sufistas.

quica representa en los Andes un don especial, sobre todo a la hora de establecer el contacto con lo divino o en la curación de enfermedades.

5

1992: desafíos para la Teología de la Liberación

5.1 Introducción

Quien no es muy familiarizado/a con la historia de América Latina, tal vez no le diga mucho el número emblemático 1992. Ciertamente sabemos que quinientos años antes, un navegante aventurero italiano de Génova quien estaba al servicio de la Corona Española, había pisado como supuestamente primer europeo aquel continente que a partir de 1507 iba a ser llamado "América".[97] Pero, ¿qué tiene que ver aquel

97 Hasta esa fecha, los territorios "descubiertos" del Nuevo Mundo fueron llamados simplemente "Indias Occidentales". En 1507, el cartógrafo alemán Martin Waldseemüller publicó un mapa grande y un globo terráqueo más pequeño, ambos con un comentario con el título *Cosmographiae Introductio.* En estos comentarios, se relata los viajes del navegante italiano Amerigo Vespucci y aparece por primera vez –como homenaje a Vespucci– la denominación "América" *(Amerika)* para el continente recientemente descubierto. Waldseemüller opinaba como primero que en el caso de la masa terráquea descubierta no se tratara de las "Indias Occidentales", sino de un continente totalmente desconocido; para él, Amerigo Vespucci haya sido el descubridor verdadero, porque había explorado y descrito la costa del continente.

acontecimiento con la fe y teología cristianas, y por qué se convertiría quinientos años después en desafío para la Teología de la Liberación?

5.2 ¿Evangelización, genocidio o encuentro?

El año 1992 era en muchos aspectos para América Latina un año de una carga simbólica muy fuerte. Formalmente, se trató de las llamadas "celebraciones por el Quinto Centenario del Descubrimiento de América", pero ya en la cuestión de la dicción políticamente correcta, se revelaron las perspectivas, intereses y malentendidos interculturales e intercontinentales. Además, recién habían pasado tres años desde la caída del Muro de Berlín y, con ello, del fin del experimento del socialismo real. También este acontecimiento ha sido interpretado y apreciado en ambos lados del Atlántico de manera muy distinta. Para algunos/as adversarios/as de la Teología de la Liberación, era prácticamente una "prueba divina" del camino erróneo de esta corriente teológica y de la verdad del modelo único de un capitalismo desenfrenado y de una Teología de la Prosperidad concomitante.

Respecto al significado e interpretación de "1992", había y sigue habiendo cuatro posturas principales:

a. Se trata de la conmemoración del descubrimiento de América por los españoles bajo el liderazgo de Cristóbal Colón.
b. Se trata de la conmemoración del inicio de la evangelización y cristianización de América.
c. Se trata de la memoria de una historia vicisitudinaria de desencuentros, mestizaje, explotación y malentendidos culturales, pero también del surgimiento de una nueva identidad latinoamericana.
d. Es un memorial para el genocidio y etnocidio que empezó en *Abya Yala* hace quinientos años.

Como se puede ver fácilmente, las interpretaciones y ponderaciones respectivas dependen de las perspectivas civilizatorias, religiosas, culturales, políticas y económicas correspondientes al grupo que las defiende. Mientras que las primeras dos posturas reflejen sobre todo una perspectiva europea o hasta eurocéntrica, la tercera postura es una expresión de la mayoría mestiza del continente, y la cuarta un punto de visto muy claro de parte de los pueblos indígenas de *Abya Yala*. Pero déjenos entrar un poco más a fondo a cada una de las posturas mencionadas (que en parte se articulan y traslapan).

5.2.1 "Descubrimiento de América"

Los niños en Europa escuchan y leen normalmente los cuentos de los grandes "descubrimientos" y conquistas con una cierta fascinación por lo "otro" y una admiración por los "héroes" y navegantes, fueran éstos Marco Polo, James Cook, Piet Heyn, Vasco da Gama, Francisco Pizarro o Hernán Cortés. Muchos/as también interiorizan los escritos de Karl May y se identifican con las figuras de *Winnetou* u *Old Shatterhand*.[98] En todos estos escritos, no se habla prácticamente nada acerca de la legitimidad o ilegitimidad de las conquistas, los panoramas histó-

98 El escritor alemán Karl Friedrich May (1842-1912) se especializó en literatura de viajes, sobre todo al sudoeste asiático ("Medio Oriente") y Norteamérica que había visitado en 1908 viajando durante seis semanas. En la serie *Winnetou*, el líder de los apaches *Mescalero* encarna, en el contexto del romanticismo, al "noble salvaje", y su hermano blanco *Old Shatterhand* al defensor de los "pieles rojas", fascinado por el exotismo y la pureza de los pueblos indígenas, y, por tanto, se vuelve enemigo de los colonizadores norteamericanos. Los libros de las series de *Winnetou* y *Old Shatterhand* (salvo *Winnetou IV* de 1910) fueron escritos exclusivamente en base a relatos escritos y testimonios de segunda mano de Norteamérica. También hay que mencionar la publicación "Acerca del legado del Inca" (1891/2), la única obra de Karl May respecto a Sudamérica. Las concepciones estereotipadas de los "indios" (que por parte siguen existiendo hasta el día de hoy) de generaciones enteras de europeos/as se deben en gran parte a las obras de Karl May.

ricos y geopolíticos, ni de las consecuencias para la población indígena de los territorios "descubiertos".

Según el estado de las ciencias actuales, ya no podemos suponer fácilmente que Cristóbal Colón *(Cristoforo Colombo)* haya sido el primer europeo que pisó tierra americana. Ya en el siglo X, los vikingos llegaron, a través de Groenlandia y la isla *Vinland* (Terranova o *Newfoundland*), a *Helluland* o la isla de Baffin *(Baffin Island)* y hasta Labrador en el Canadá actual, y fundaron ahí mismo los primeros asentamientos que, sin embargo, nunca eran de larga duración.[99] Antes de los españoles, también los chinos, bajo el liderazgo del navegante Zheng He *(Cheng Ho)*, habrán supuestamente "descubierto" y representado cartográficamente al continente americano.[100] En las culturas andinas, sigue vigente el imaginario de que el continente ya había sido evangelizado en los "tiempos de los Padres"; se habla de una "proto-evangelización" y al respecto, se refiere al apóstol Tomás, figura que posteriormente se habrá fundido con la deidad indígena *Tunupa* o *Tonopa*.[101]

99 Los viajes, descubrimientos y asentamientos fueron plasmados en dos *sagas* nórdicas del siglo XIII: la saga de los "groenlandeses" *(Groenlendinga Saga)* de 1200 y la *saga* de Eric el Rojo y su hijo Leif Eriksson *(Eiriks Rauða Saga)* de 1260, ambas relatando acontecimientos entre 986 y 1020.

100 La copia del mapamundi, hecha para el emperador chino en 1763, en el que se puede apreciar el continente americano, recurre supuestamente a un original del año 1418. En sus siete viajes en barco, Zheng He *(Cheng Ho)* había explorado todo el espacio de Asia Oriental, India y la costa oriental del África hasta Mozambique. Si realmente llegó a Norteamérica, es objeto de investigaciones más serias y profundas en la actualidad.

101 El apóstol Tomás habrá muerto, según la leyenda, en la India septentrional, en las cercanías de la actual Chennai (Madras). De él se derivan en el subcontinente índico los llamados "cristianos de Tomás" y, por tanto, las posteriores iglesias cristianas (Malabar, Malacara). La evangelización de Sudamérica por el apóstol Tomás es ciertamente parte de las leyendas, pero se mantiene viva en partes de la religiosidad popular, y es considerada a menudo como demostración de que "nuestros antepasados" ya conocieran la fe cristiana y, por ende, no pudieran ser condenados al infierno (tal como los misioneros predicaron para asustarles).

El aventurero noruego Thor Heyerdahl intentó en 1947 demostrar, mediante el barco de totora *Kontiki*, que los pobladores de *Abya Yala* ya habían tenido contacto con Polinesia en tiempos precoloniales. A pesar de que logró la travesía con su barco auto-fabricado del Perú a Tuamotu (parte de la Polinesia Francesa), hasta hoy día no es comprobado si este tipo de contactos realmente existieron. Cristóbal Colón emprendió la primera de tres viajes en alta mar, como es conocido, por encargo de la Corona española, para explorar un camino marítimo más fácil a la India y China, debido a que la ruta por tierra había sido bloqueada por el Imperio Otomano, y porque el camino marítimo a lo largo de las costas africanas no había sido aún explorado suficientemente. Aristóteles había lanzado ya la hipótesis de una travesía occidental entre Gibraltar y la India, y en el transcurso de la verificación de la teoría esférica de la Tierra, esta hipótesis iba a corroborarse cada vez más en el siglo XV.

Cuando Colón pisó tierra el 12 de octubre de 1492 en una de las islas de las Bahamas que fue llamada por los nativos *Guanahani*, estaba convencido de hallarse en una de las islas cercanas al subcontinente índico. Desde entonces, esta región del Caribe es llamada "Indias Occidentales"[102], y la población autóctona "indios/as". La isla *Española* –más tarde tergiversada por los británicos en *Hispaniola*– se convirtió en la primera colonia europea (si dejamos de lado las supuestas colonias de los vikingos) en el llamado "Nuevo Mundo"; hoy es la isla que abarca a la República Dominicana y Haití.

La interpretación de "1492" como "descubrimiento" de América por los españoles no solamente se apoya en los acontecimientos históricos de las travesías marítimas de Colón, sino también en la ideología de

102 Hoy día, forman son parte de las "Indias Occidentales" o de las "Islas indio-occidentales": las Bahamas, las "Antillas Mayores" (con Cuba, Jamaica, Haití, República Dominicana, Puerto Rico) y las "Antillas Menores" (con más de veinte estados independientes, en total).

la superioridad de los/as europeos/as. Gracias a este "descubrimiento", el Continente Viejo no tendría solamente el derecho, sino además el deber de llevar la civilización y cultura occidentales al Nuevo Mundo y, de este modo, de extender sustancialmente el radio de influencia de Europa. Hasta 1492, Europa se ubicaba en una margen del mundo entonces conocido; el centro geográfico se hallaba en Asia Central meridional (hoy Afganistán), y la superioridad económica fue asumida siempre por China y, posteriormente, por el mundo árabe. Por lo tanto, no es por nada descabellado cuando algunos intelectuales latinoamericanos dicen que en 1492, Europa se había "descubierto" a sí misma, y al mismo tiempo "encubierto" a *Abya Yala.*[103]

5.2.2 "Evangelización de América"

La segunda perspectiva que en principio es igualmente eurocéntrica, interpreta el año simbólico de 1992 sobre todo en el sentido de una historia de la salvación que acompaña invisible y paralelamente a la historia profana. Cuando se firmó el 2 de enero de 1492 en Granada la capitulación de los "moros" musulmanes (el poder árabe de ocupación), después de una ocupación de la Península Ibérica de más de setecientos años, y la Corona española había puesto un punto final a la Reconquista, se vio el "descubrimiento" de América como "indicio" de la Providencia Divina de llevar la fe verdadera al mundo desconocido y, al mismo tiempo, de luchar indirectamente contra la Reforma que empezaría 25 años después con su ataque frontal al catolicismo.

Con estos acontecimientos aparentemente "profanos", el año 1492 adquirió un significado mucho más religioso y trascendental, más allá

103 Cf. Dussel 1994. Se trata de la traducción española de las clases, publicadas en 1993, que Dussel daba en el marco de "Teología Intercultural" en el semestre de invierno en la facultad de teología de la Universidad Johann-Wolfgang-Goethe de Fráncfort s.M.: Dussel 1993. Cf. también: Zea 1986; Fornet-Betancourt 2004 y 2005.

del afán de conquistar, de mejores rutas marítimas y riquezas terrenales. Era el inicio de la evangelización cristiana –sobre todo católica– y, por lo tanto, de la expansión del Evangelio e influencia cristiana en dirección occidental, porque ésta se había truncado en Oriente, debido, por un lado, al Imperio Otomano y el poder del Islam, y, por otro lado, por las "altas religiones" ancestrales de Asia. En América Latina, no solamente se esperaba el Paraíso terrenal, tal como muchos cronistas testifican, sino la "Tierra Prometida" que puede ser cultivada y cristianizada. La existencia de culturas y sistemas religiosos muy avanzados no iba a ser obstáculo alguno.

La IV Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) que tuvo lugar del 12 al 28 de octubre de 1992 en Santo Domingo, la capital actual de la primera colonia europea en el Nuevo Mundo *(Española)*, se realizaba, por ello, bajo el signo de la (nueva) evangelización. El título de la Conferencia era: "Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana: Jesucristo ayer, hoy y siempre [Hebreos 13,8]". Se intentó –aparte de los esfuerzos de una "inculturación" integral del Evangelio– separar minuciosamente el proceso de la evangelización y cristianización del proceso de la Conquista, es decir, de la ocupación militar, económica y política.[104]

Sabemos hoy que el proceso de la evangelización, a pesar de los muchos esfuerzos de defender a la población indígena y sus culturas, se desarrollaba de la mano con el proceso de "civilización" en perspectiva occidental y de la imposición de la cultura y filosofía europeas. La Iglesia era a menudo el siervo fiel del poder colonial e intentó erradicar mediante las famosas "campañas para la extirpación de idolatrías" la es-

104 Cf. el Discurso Inaugural del papa Juan Pablo II (No. 4): "Desde los primeros pasos de la evangelización, la Iglesia católica, movida por la fidelidad al Espíritu de Cristo, fue defensora infatigable de los indios, protectora de los valores que había en sus culturas, promotora de humanidad frente a los abusos de colonizadores a veces sin escrúpulos."

piritualidad, religiosidad y cosmovisión autóctonas, y reemplazarlas por una religión católica diseñada según el original europeo, cosa que no se realizó sin violencia.

5.2.3 "Una historia vicisitudinaria"

La *inteligentsia* latinoamericana tomó al año conmemorativo de 1992 sobre todo como motivo para reflexionar acerca de la identidad de los/as pobladores/as del continente. En este intento, se articula el año 1492 con el inicio de una Conquista violenta y sin misericordia, y la colonización subsiguiente, pero también se resalta el hecho de que la identidad cultural, religiosa y civilizatoria de América sólo pueda ser explicada en base a la mezcla de "razas", cosmovisiones, religiones e idiomas, hecha posible gracias a este acontecimiento histórico trascendental. La base ideológica de esta perspectiva que se puede denominar con razón como "latinoamericana", es la "latinidad" y el "mestizaje", tal como filósofos/as, políticos/as y educadores/as de renombre han subrayado una que otra vez.[105]

El "año de jubileo" 1992, ha sido motivo para pensar la situación del continente latinoamericano, en el sentido de la "alteridad", de la "alienación" y del "desencuentro" culturales entre dos mundos y paradigmas totalmente distintos. Según esta óptica, los "quinientos años" son interpretados de manera muy distinta: como época de la colonización, como inclusión del Nuevo Mundo a la esfera del predominio europeo-occidental y posteriormente norteamericano, como proceso de una "mezcla" productiva de proyectos de vida y sociedad muy distintos, hasta en la perspectiva de imaginarios utópicos de América como "continente del futuro". Se trata, para decirlo así, de una perspectiva al mismo tiempo desde afuera y desde adentro, lo que denominaba en otra

105 El filósofo mexicano y exponente mayor de la filosofía latinoamericana del siglo XX, Leopoldo Zea, es sin duda uno de los representantes de esta perspectiva, al menos hasta mediados de los años 90 del siglo pasado. Cf. Estermann 2008a.

oportunidad como "anatopismo", es decir la evolución y fundamentación de filosofías y modos de vivir ajenos *(ana)* en un contexto o lugar *(topos)* totalmente distinto.[106]

5.2.4 "Genocidio y etnocidio"

Finalmente, hay que analizar brevemente la perspectiva genuinamente latinoamericana que juzga a las celebraciones en torno al año 1992 como cínicas y eurocéntricas, y contrapone a ello un punto de vista desde la centralidad de los pueblos indígenas y su destino. El año simbólico de 1492 es interpretado como inicio de un genocidio[107] sistemático y violento que conllevaba posteriormente un etnocidio, es decir la erradicación casi total de las etnias autóctonas, sus culturas, religiones y cosmovisiones, como también de los sistemas políticos y económicos muy avanzados. Según esta postura, principalmente no se hace una diferencia entre el tiempo colonial (hasta principios del siglo XIX) y la "época republicana" que le siguió, porque en el caso de la llamada "independencia", nunca se trataba de semejante cosa para los pueblos indígenas.[108]

Si bien es cierto que "1992" fue rechazado como número simbólico para las celebraciones del Quinto Centenario del "descubrimiento", de la "evangelización" o "colonización" de América –porque no había ningún motivo para celebrar–, formaba, sin embargo, una suerte de "giro" en la autoconciencia de los pueblos indígenas. Después de un

---

106 Cf. Estermann 2002 y 2003a.

107 Respecto a la controversia por esta noción, véase nota 14.

108 Enrique Dussel habla, en referencia al año 1810, inicio de las distintas declaraciones de independencia de las nuevas repúblicas latinoamericanas, con razón de un "nuevo encubrimiento del Otro". Después del "primer encubrimiento" de 1492, la población indígena de *Abya Yala* ha sido "encubierta", invisibilizada y no tomada en cuenta de nuevo hace doscientos años; la independencia política formal ha sido prácticamente en todos los nuevos estados del continente un asunto de una ínfima minoría criolla y mestiza.

largo tiempo de “clandestinización”, los pueblos indígenas toman la palabra con un nuevo sentimiento de autoestima, muestran su riqueza cultural y civilizatoria, sin el sentimiento de inferioridad dominante de antaño, y recurren a su propio idioma, religión y cultura. Es la hora de hablar de *Abya Yala* (en vez de “América”), un tiempo en el que surgen filosofías y teologías indígenas, en que se busca aliarse en organizaciones transnacionales y cuando surgen partidos políticos y movimientos de pueblos indígenas. En resumen: es el año simbólico de la “irrupción de lo indígena” que no solamente toma de sorpresa a los/as intelectuales y políticos/as, sino también a los/as representantes de las iglesias y de la Teología de la Liberación, para dejarles un tanto aturdidos/as.

5.3 *La Teología de la Liberación “clásica”*[109]

Mientras que se ve a Asia, con cierta frecuencia, como el milagro económico del siglo XX, se puede considerar a América Latina con toda razón como el “milagro teológico” de la segunda mitad del siglo pasado. Lo que el Viejo Mundo había logrado en los últimos dos siglos por medio de grandes esfuerzos y bajo presión política, se llevó a cabo en América Latina prácticamente dentro de una sola generación: la transición desde un pensamiento pre-crítico y receptivo a un pensamiento crítico y productivo en teología e Iglesia. Independientemente de la pregunta de qué es lo que se salvaría de la Teología de la Liberación para el nuevo milenio, no se puede desconocer un mérito indiscutible de esta teología: ha liberado a la teología en América Latina (y más allá) de su existencia (neo-) colonial de cenicienta y le ha otorgado un peso tal que inclusive los servicios de inteligencia más poderosos de EE.UU. empezaban a temblar.[110]

109 En este acápite, me refiero a lo que expuse en otra oportunidad: Estermann 2006a.

110 Me refiero en especial a la “Declaración de Santa Fe”, en la que el gobierno estadounidense identificó a la Teología de la Liberación como núcleo en torno al cual la lucha “contra la propiedad privada y el capitalismo industrial” se desataría (véase Ezcurra 1984; sobre todo 106ss.). Cf. Duchrow 1989.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la "conversión" de la teología latinoamericana hubiera caído como un rayo del cielo. Mucho había sido preparado en un trabajo de topo minucioso y casi desapercibido, hasta que llegó el *kairos,* y la chispa encendida en el Concilio Vaticano II prendió fuego. Enrique Dussel habla, no sin razón, de una "tercera Teología de la Liberación", después de la crítica profética a la Conquista (por ejemplo por parte de Bartolomé de las Casas) y del compromiso teológico en los intentos de independización de las futuras repúblicas de España y Portugal a inicio del siglo XIX.[111] A pesar de una "vuelta" casi revolucionaria al inicio de los años sesenta del siglo pasado, no debemos desconocer la continuidad, tanto de las tendencias "liberadoras" como "alienantes" en la teología latinoamericana. En ningún otro continente, las fuerzas de *Opus Dei* y de las iglesias neopentecostales de procedencia estadounidense, lado a lado con las renovaciones liberacionistas, son tan fuertes como en América Latina.

Thomas Kuhn expuso en su obra clásica "La Estructura de las Revoluciones Científicas" *(The Structure of Scientific Revolutions)*[112] cómo y por qué un cierto paradigma es relevado por otro. Si, por un lado, el poder explicativo del viejo paradigma ya no alcanza para explicar y sistematizar la mayoría de los fenómenos, pero, por otro lado, ya existe un modelo de interpretación alternativo para darle un lugar conceptual más adecuado a este mismo fenómeno, se realiza un "cambio paradigmático". En el caso de la teología latinoamericana, el paradigma de la llamada "cristiandad" ya no era capaz de responder a la situación de la gran mayoría de la población de América Latina. Mediante invocaciones morales y relaciones armoniosas de las iglesias con las élites políticas, ya no se podía resolver los problemas. Además, el Concilio Vaticano II (1962-65) había abierto las "ventanas" y dado un ímpetu para la contex-

111 Dussel 1989; véase especialmente el anexo en 110-115.
112 Kuhn 1962 y 2005.

tualización de fe y teología que fue asumido de inmediato en el caso de América Latina (Medellín 1968).[113]

Es muy significativo que paralelamente a este cambio de paradigma teológico, se produjo también un cambio de paradigma económico: el modelo del "desarrollismo" –mediante el desarrollo, las naciones pobres alcanzarían un día el nivel de las naciones ricas– fue relevado por la "teoría de la dependencia" y puso al centro de los debates las cuestiones estructurales y las interdependencias de la economía mundial. Este hecho también tendría importancia decisiva para el nuevo modelo teológico.[114]

La Teología de la Liberación "clásica" engloba –en una interpretación un tanto general y sumaria– los años sesenta, setenta y parte de los ochenta del siglo XX. Se evolucionaba en el contexto de una pobreza estructural creciente, de dictaduras militares brutales, de los muchos programas estructurales de ajuste económico de los acreedores (sobre todo del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional), y de una bre-

113 Es un secreto abierto que algunos obispos latinoamericanos ya se habían esforzado en las discusiones preliminares de los textos conciliares en primera línea por una "Iglesia de los pobres" y una "Iglesia pobre". Bajo la dirección de Dom Helder Câmara de Brasil, cuarenta obispos conciliares se reunieron el 16 de noviembre de 1965, tres semanas antes del fin del Concilio, en las catacumbas de Domitila en las afueras de Roma, y firmaron el llamado "Pacto de Catacumbas", un compromiso por una "Iglesia sirviente y pobre" y una afirmación inequívoca por la opción por los pobres. A ellos se juntaron posteriormente unos 500 obispos más. Este Pacto puede ser visto como certificado de nacimiento de la Teología de la Liberación *avant la lettre* y como un eslabón imprescindible entre el Concilio y la Conferencia de Medellín tres años más tarde.

114 El modelo del "desarrollismo" se fundamentaba en la idea, planteada en el contexto de la postguerra europea y el Plan Marshall, de "acortar" lo más rápidamente posible el atraso y la distancia respecto a los "países desarrollados". La teoría de la dependencia parte de la dependencia estructural del llamado "Tercer Mundo" respecto al "Primer Mundo", de tal forma que el "desarrollo" de éste conllevaría en última instancia al "subdesarrollo" del primero.

cha cada vez más ancha entre una clase alta rica y la gran mayoría de pobres e indigentes. El análisis marxista del capitalismo e imperialismo, enriquecido por la teoría económica de la dependencia, sirvió de caja de resonancia del análisis social ("ver"), sobre el cual se construyó la reflexión teológica ("juzgar") como segundo y el plan pastoral de acción concreto ("actuar") como tercer paso.

Debido al debate controversial acerca de la "ortodoxia" de la Teología de la Liberación latinoamericana en los años setenta, y la gran masa de personas que la apoyaban, no sólo se catapultó a las luces inmisericordiosas de la opinión pública, sino que se convirtió en Europa muy rápidamente en "la" teología del "Tercer Mundo". Las teólogas y los teólogos de Asia y África empezaban a sentirse marginados/as y no comprendidos/as por causa del predominio de sus amigos/as latinoamericanos/as, y empezaron a plantear sus propios contextos frente al supuesto "economicismo" de la Teología de la Liberación. En el marco de un diálogo intercultural (e intercontinental), surgieron unos debates y pugnas bastante tediosos, pero a la vez fructíferos por supuestas debilidades y posibles reduccionismos de la teología latinoamericana pos-vaticana.[115]

La Teología de la Liberación "clásica" partió de un análisis social completo de la situación concreta de los seres humanos en el continente, en lo que se apoyaba en las ciencias sociales (ante todo las ciencias

115 Esto se produjo, por un lado, en el marco de EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians)* o ASETT ("Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo"), fundada en 1976 en Darussalam, pero también en el debate con la Teología Política en Europa, y, por otro lado, a causa de la presión creciente por parte de la Congregación por la Fe del Vaticano. Pienso no solamente en el tutelaje por el Magisterio en el "caso Boff" y en el "casi-caso Gutiérrez", sino también en las pugnas al interior de las conferencias episcopales nacionales y del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), como incipientemente tuvieron lugar ya en la III Conferencia del CELAM en Puebla (27 de enero al 13 de febrero de 1979), pero que se expresaron sobre todo en las Conferencias de Santo Domingo (12 al 28 de octubre de 1992) y Aparecida (13 al 31 de mayo de 2007). Véase Arntz 1993.

económicas, la sociología y las ciencias políticas). Punto de referencia y de partida de su reflexión era la pobreza (definida sobre todo en parámetros económicos y sociales), y punto de orientación era la "opción preferencial por los pobres", que ya en sus tiempos iniciales se entendió también como "opción por la juventud" y "opción por las comunidades eclesiales de base".

Dentro de un lapso de tiempo relativamente corto, la Teología de la Liberación originariamente latinoamericana fue asumida en otros ámbitos culturales, y potenciada para los sujetos y/o sectores correspondientes. De "la" Teología de la Liberación surgieron en breve tiempo Teologías de la Liberación, en plural y en los diferentes continentes del hemisferio sur: Teología Negra *(Black Theology)*; Teología Feminista, Ecoteología, Teología Asiática (Teología de la Revolución; Teología *Minjung*; etc.). En esta diversificación, el tema central del obrar liberador de Dios con la humanidad y la creación, para superar la injusticia, explotación y pobreza, queda inalterado; lo que cambiaba era el punto de vista específico, partiendo de los sujetos o sectores correspondientes. Mientras que el escándalo de la injusticia económica y la explotación del ser humano eran centrales en la Teología de la Liberación "clásica", para la Teología Feminista es el sexismo y para la Teología Negra el racismo. De modo correspondiente, las y los protagonistas son aquellas personas que son las más golpeadas por el "pecado estructural": pobres, mujeres y afrodescendientes, respectivamente negros/as.

Los primeros ("pobres") han sido, en alusión al instrumento económico de análisis del marxismo, definido en un primer momento como "clase social"[116], aunque ya se vislumbraba que las masas de los pobres latinoamericanos pudieran ser definidos sólo con muchas di-

116 Gustavo Gutiérrez dedica en su obra magistral *Teología de la Liberación* (1971) varias páginas (396-407) a la "lucha de clases", aunque no en el sentido del "motor de la historia" o "instrumento de la revolución", sino simple y llanamente como hecho histórico.

ficultades por un concepto clasista como el del "proletariado". Por eso, rápidamente empezó un debate interno sobre la realidad "objetiva" de "los *(sic!)* pobres": Mientras que un ala seguía manteniendo la terminología de "clase social" (Gutiérrez, Assmann, Arroyo), el otro ala empezó a interpretar el concepto "pobres" en el sentido de "pueblo" (Dussel, Scannone, Gera, Tella, y posteriormente también Leonardo Boff).[117]

A pesar de esta diferenciación, pasaron años hasta que el "pueblo" (como concepto bíblico, social y económico) iba a ser interpretado también en sentido de "etnia", es decir, como concepto étnico-cultural.[118] Esto ha sido esencialmente la consecuencia de la retroalimentación de la Teología Negra *(Black Theology)* a través del Atlántico, desde África a América Latina. Lo mismo ocurrió con la Teología Feminista, pero esta vez desde Europa a América Latina. El tema del sexismo (respectivamente del machismo) y su superación, prácticamente no ha sido un tema en la Teología de la Liberación "clásica". En los años ochenta del siglo pasado, se desarrollaba una Teología de la Liberación feminista originariamente latinoamericana que empezó a diferenciarse tanto de la teología feminista europea como de la Teología de la Liberación "clásica" de América Latina.[119] Prácticamente todos los representantes desta-

117 En julio de 1972, un encuentro de todos los representantes (no había mujeres) de la Teología de la Liberación tuvo lugar en Escorial en España, en el que había un debate profundo sobre el concepto de los "pobres" en perspectiva teológica. El resultado de estos esfuerzos se plasmó en el número 96 (1974) de la revista *Concilium.*

118 Cf. las distintas contribuciones en el Compendio de AA.VV. 1989-91, vol.3, "Religión, cultura y ética"; Virgilio Elizondo, "El mestizaje como lugar teológico", 13-41; Diego Irarrázaval, "Catolicismo popular en la teología de la liberación", 71-105; Pedro Trigo, "La cultura de los barrios", 107-140; Enrique Dussel, "Cuestión étnica, campesina, popular en un cristianismo policéntrico", 141-155. – Véase también: Hoornaert 1993.

119 Cf. al respecto Bidegain 1991. Pero se trata de un tratado histórico y no sistemático. Cf. también el compendio Boff 1986. También: Gebara 1986 y 1987; Boff 1978 y 1979; Bingemer 1989. Recientemente, hay que mencionar a Aquino 1993 y

cados de la Teología de la Liberación "clásica" han sido varones. Puede tener que ver con la constatación hecha por Eduardo Hoornaert de que "la Teología de la Liberación [clásica] haya sido [...] desde los principios una 'conversación entre sacerdotes'"[120], es decir: un asunto clerical.

5.4 Un giro hermenéutico

En los años ochenta del siglo pasado, se produjo no solamente un proceso de "globalización" de la Teología de la Liberación latinoamericana, al ser recibida y contextualizada en África, Asia y Oceanía[121], sino también una diferenciación y pluralización en América Latina. Debido al propio contexto y sujeto correspondientes de la reflexión teológica, se habla desde entonces de "teologías de la liberación", en plural. Los "pobres" adquirieron nombres y caras, son femeninas, negros/as, indígenas, jóvenes, viejos/as, homosexuales, mestizos/as y criollos/as, afrodescendientes y miembros de pueblos originarios; inclusive la tierra y el cosmos se convierten en sujetos del discurso teológico liberacionista. Esta irrupción se muestra en el surgimiento de teologías contextuales muy variadas: Teología Feminista, Teología *Mujerista*, Teología Latina, *Womanist Theology*, Teología Afroamericana, Teología *Queer*, Teología

2001. En este contexto llama la atención que inclusive en 1993, en la edición de los tres tomos de Fornet-Betancourt, solamente había tres mujeres (Celina A. Lértora Mendoza, Elsa Tamez y Lisbeth Carvalho) al lado de 31 autores masculinos, y éstas sólo en las disciplinas no-teológicas (historia jurídica, etnología, literatura).

120 Hoornaert 1993. – Si bien es cierto que el ámbito de la Teología de la Liberación ha sido principalmente laical (comunidades de base; agrupaciones cristianas; etc.), la explicitación de esta "teología desde abajo" ha sido, sin embargo, (y sigue siendo en gran parte) preferentemente un asunto de teólogos profesionales clérigos. La apreciación de Hoornaert solamente toma en consideración la perspectiva católica; la Teología de la Liberación ha sido, desde sus inicios, también un asunto protestante, como demuestra la publicación de Rubem Alves *Teología de la Esperanza Humana* de 1969 que originalmente se título *En vía de una teología de la liberación.*

121 Cf. al respecto Estermann 2003c.

India, Ecoteología, Teología Caribeña.[122] Desde la identidad colectiva que fue mantenida durante siglos gracias a una supuesta "latinidad", se desglosa como un abanique una pluralidad de identidades que pueden ser reencontradas a veces en una sola persona.

Respecto al tema de las "teologías indígenas", este giro hermenéutico se ha manifestado como vuelta epistemológica desde "América Latina" a "Amerindia", de una cultura mestiza dominante a una civilización de los pueblos indígenas que pueden ser subsumidos bajo el concepto colectivo de *Abya Yala* o *Amerindia*.[123] A diferencia de las variantes mencionadas de la Teología de la Liberación latinoamericana, la "Teología India" tiene, expresado de manera metafórica, un certificado de nacimiento: el año simbólico 1992. Esto no quiere decir que la contextualización "étnica" de la Teología de la Liberación "clásica" recién se haya iniciado gracias a las "celebraciones del Quinto Centenario", pero sí que venía desarrollando una dinámica muy peculiar gracias a este acontecimiento, y, de este modo, recién logró pegarse como tal en la conciencia de las iglesias y la teología en América Latina (y más allá).

---

122 La terminología políticamente correcta para la población "negra" de América Latina es "afrodescendientes"; su teología (sobre todo en Brasil y el Caribe) es llamada "Teología Afroamericana" y no debe ser confundida con la *Black Theology* en EE.UU., cuya variante feminista suele llamarse *Womanist Theology*. Las innovaciones teológicas de los "hispanos/as" en EE.UU. y Canadá son llamadas "Teología Latina", y su variante feminista "Teología *Mujerista*". La "Teología *Queer*" que se halla, aparte de Europa y Norteamérica, sobre todo en Brasil, abarca las reflexiones por y desde las minorías sexuales (lesbianas, gays, bisexuales, transexuales; LGBT).

123 La noción "Amerindia" también es el nombre con el cual se asociaron las y los teólogos/as latinoamericanos/as que se ubican expresamente en la tradición de la Teología de la Liberación. La red de teólogos/as católicos/as *Amerindia* surgió en 1978, antes de la III Conferencia del CELAM en Puebla (1979), y estaba presente en primera línea en las dos siguientes Conferencias (Santo Domingo y Aparecida), en el sentido de una consejería teológica de los obispos participantes. Cf.: http://www.amerindiaenlared.org/home/.

Hay voces que descalifican este giro hermenéutico en forma despectiva como "culturalización" de la Teología de la Liberación "clásica" y como traición de sus propósitos originales. Es correcto afirmar que en los años ochenta y noventa del siglo pasado, promovido por la posmodernidad y el fin del socialismo real, se haya generado un discurso que pone en el centro de su reflexión a la cultura y pertinencia étnica. Muchos pueblos han tomado conciencia de su identidad nacional y étnica, y la cuestión de la interculturalidad surgió con mucho ímpetu en ámbitos como la filosofía, teología y las ciencias sociales y se ha plasmado en innumerables publicaciones, foros y programas. Sobre todo en África se puede apreciar claramente este *Cultural Turn* ("giro cultural"), pero también en Europa, donde los *Cultural Studies* ("estudios culturales") han brotado en las últimas décadas como hongos de la tierra.

Sin embargo, esto no significa en absoluto que las teologías indígenas que han surgido en el curso de estos procesos de transformación globales, se hayan distanciado de la Teología de la Liberación latinoamericana. Al contrario: Se trata de una continuación genuina y radical de la Teología de la Liberación "clásica", de una contextualización aún más concreta e históricamente más precisa de opresión y liberación, de la "opción por y con los/as pobres" en clave indígena, de la complementación del triple paso metodológico clásico del ver-juzgar-actuar por el aspecto del "celebrar". En otra parte, desarrollaré los elementos más importantes de la "teología india". En esta oportunidad, me interesa el "lugar" *(locus)* histórico y la "hora" *(kairos)* del surgimiento de la teología contextual indígena.

1992 era, por lo tanto, para la teología e Iglesia latinoamericanas un desafío en diferentes sentidos. Mencionaré los siguientes aspectos:

a. En primer lugar, se trata de un acto de "conversión", tal como había sido planteado una que otra vez ya en los inicios de la Teología de la Liberación. En ese entonces, se trató de una

conversión de una "iglesia de los ricos" a una "iglesia de los pobres". "1992" plantea el desafío aún más fuerte: se trata de una "conversión" de una iglesia predominantemente blanca y mestiza a una iglesia de los/as indígenas, a una iglesia verdaderamente indígena. Si bien es cierto que en América Latina el paradigma de la "inculturación" haya sido puesto en práctica desde tiempo y ratificado por el Magisterio católico (Santo Domingo), el cambio de postura de teología e Iglesia, sin embargo, recién se produjo con la "irrupción" de los pueblos indígenas en torno al año simbólico de 1992.

b. En segundo lugar, "1992" es motivo para un acto de penitencia por parte de la Iglesia y teología, en vista de los quinientos años de haber sido cómplices de los colonizadores, de las élites nacionales, de la mayoría mestiza, de los intereses transnacionales de una iglesia centralista y de una teología occidental. Se trata de trabajar esta "culpa" histórica que incluye la co-autoría en la opresión y colonización de los pueblos indígenas, pero también de las personas traídas a la fuerza del África y destinadas a la esclavitud (los/as "afrodescendientes"). Un tal acto de arrepentimiento implica una actitud de humildad y escucha, apertura y de dejarse cuestionar. Tal como había manifestado obispo Oscar Arnulfo Romero: "Los pobres me han convertido", del mismo modo podemos decir: "Los/as indígenas nos han convertido".

c. En tercer lugar, se trata, por lo tanto, de una "opción preferencial por y con los/as indígenas", como contextualización de la "opción preferencial por y con los/as pobres". Las personas de origen indígena han sido en América Latina hasta hace poco "invisibles", política y culturalmente marginadas, y cultural y humanamente discriminadas; siguen perteneciendo a las capas más pobres de la población. En América Latina, como en el resto del globo terráqueo, la pobreza tiene color de piel,

sexo, edad y origen. Como paralela a la "feminización" de la pobreza (como se constata sobre todo en Europa y en las metrópolis del Sur), se puede hablar en América Latina de una "indigenización" de la pobreza.

d. La disciplina auxiliar anterior de la teología, que ha sido en Occidente desde la Edad Media temprana la filosofía, se ha transformado de las ciencias sociales en la Teología de la Liberación "clásica" a la antropología y lingüística, y nuevamente a la filosofía, pero ahora en un sentido no-occidental. Esto significa de ninguna manera que el análisis social fuera por demás; más bien se trata de tomar en cuenta al contexto de modo interdisciplinario, en la conciencia de que las ciencias sociales inspiradas en la cítrica marxista de la sociedad y del capitalismo siguen reflejando un espíritu bastante "occidental".
e. Como en la Teología de la Liberación "clásica", tampoco en el surgimiento de las teologías indígenas se trata, en primer lugar, de teologías académicas "para" los pueblos indígenas, sino de teologías desde y de pueblos indígenas. El sujeto teológico nuevamente es el o la pobre, pero ahora en el sentido del ser humano marginado y discriminado por su color de piel, idioma, religiosidad y procedencia. La "teología india" no es una "teología acerca de la población indígena", sino una "teología de los/as indígenas".
f. Finalmente, "1992" significa para la Iglesia y teología una exigencia de una deconstrucción intercultural profunda. Si bien es cierto que la Teología de la Liberación "clásica" ha "latinoamericanizado" a la teología como tal, ésta se quedó en muchos aspectos dentro del paradigma filosófico y civilizatorio de Occidente. Las "teologías indígenas" figuran como un cuestionamiento fundamental de la condición helenística-occidental de teología e Iglesia.

5.5 Retrato de un hombre entre los mundos: Esteban Mamani[124]

Para concretizar el desafío que representa el año simbólico 1992 para Iglesia y teología, quisiera presentar a una persona que es representativa para los 30 millones de indígenas de *Abya Yala* que confiesan en su gran mayoría la fe cristiana y mantienen a la vez su cultura y religiosidad originarias.

La historia de Esteban Mamani reúne toda la tensión y también la riqueza del sincretismo religioso andino, más la búsqueda incansable de la propia identidad. Esteban Mamani es oriundo de una familia aimara del Altiplano andino de Bolivia. Desde generaciones, sus antepasados han sido "sirvientes" de los terratenientes coloniales y siempre fueron desterrados de nuevo por sus "amos" de sus parcelas, cuando se habían apropiado un pedazo de tierra para el cultivo. Ni su abuelo ni su padre han sido campesinos con un terreno propio. Siempre han vivido como si fueran "extranjeros" en su propio país.

Su abuelo que es para Esteban una suerte de figura de identificación e ideal, era un comerciante ambulante que compraba las llamas en el Altiplano, las mató, las conservaba con la sal del Salar de Uyuni, para intercambiar la carne secada *(charki)* en las valles subtropicales (yungas) con coca, frutas y cuero. Su abuelo tenía 12 hijos, seis varones y seis mujeres. Su padre era el último de todos. Como los otros hermanos (o sea los tíos de Esteban) "solamente" engendraron hijas mujeres, su propio nacimiento ha sido como el de un "Mesías esperado". Esteban es el mayor de siete hermanos, de los cuales cuatro murieron a muy temprana edad, debido a las condiciones duras de vida y a la pobreza. Esteban nació en una comunidad apartada, cerca del Lago Titicaca.

124 En esta parte, recurro sobre todo a encuentros y conversaciones con Esteban Mamani. He cambiado el nombre verdadero a fin de guardar la confidencialidad.

Desde un inicio, Esteban estaba bajo el tutelaje de su abuelo (porque su padre estaba muchas veces de viaje), quien ha sido un gran *yatiri* (sacerdote andino o chamán) y quien había "visto mucho del mundo", gracias a sus frecuentes viajes (aunque nunca ha salido de las fronteras bolivianas). Hasta que Esteban tenía 13 años, le acompañaba como ayudante en sus rituales y aprendía prácticamente el oficio de *yatiri*. Cuando tenía 12 años, el rayo cayó en su cercanía inmediata, un signo de que alguien es escogido/a para ser *yatiri* (si uno/a sobrevive, es una prueba de fuego). Poco antes, su madre murió, y Esteban tenía que encargarse de sus hermanos. En ese tiempo, su padre se convirtió a la iglesia metodista, gracias a unos misioneros que habían llegado al pueblo.

Su abuelo mantenía durante toda su vida su fe católica, y a la vez andina-aimara, pero también participaba sin mayores problemas en las celebraciones metodistas. Según Esteban, ha sido su abuelo quien le inculcaba el espíritu ecuménico. Los domingos prendió las velas para los Santos en la misa, en la víspera realizó un ritual andino para los productos agrarios *(ispallas)*, y además asistió a la escuela dominical de los metodistas. Hasta el tercer grado de la Primaria, Esteban frecuentó la escuela metodista en su lugar natal. Como su padre estaba frecuentemente de viaje, interrumpió la educación formal por un año y se dedicaba a las actividades de su abuelo. En ese tiempo, se buscó catequistas de entre la población indígena, y el sacerdocio (católico) que antes había sido inaccesible para aimaras y quechuas, fue abierto para postulantes indígenas. El obispo de Laja (una pequeña ciudad en el Altiplano boliviano) llamó en su jurisdicción a jóvenes para inscribirse a un aprendizaje (un año de introducción práctica), para hacerse catequista o inclusive prepararse para el Seminario.

Aunque era un asunto católico, su padre le envió con la esperanza de que su hijo aprendiera algo útil: "Mi hijo, serás una persona *(jaqi)*, pero recuerda los tres mandamientos andinos: ¡no seas ladrón, no seas mentiroso y no seas flojo!" Entonces, Esteban llegó con 14 años a Laja

y aprendía muchas cosas prácticas. Era recién en aquel tiempo que conoció lo que era una misa; antes era simplemente un ritual o una forma de pasatiempos. Como era talentoso, los misioneros le enviaron a un colegio particular en La Paz donde terminaba la Secundaria. Como él mismo dice, ha sido un tiempo muy duro para un indígena quien apenas hablaba un poco de español y quien no conocía casi nada. Había terminado el colegio prácticamente como analfabeto.

De 1976 a 1981, Esteban estudió en el Seminario católico de Cochabamba, bajo la dirección del jesuita Enrique Jordá. Por primera vez había un grupo de indígenas quechuas, aimaras y guaraníes que se reunían regularmente y solían seguir practicando clandestinamente sus rituales indígenas, aunque con mala conciencia y sabiendo que, en el fondo, hicieron "cosas diabólicas". Era también la época de la Teología de la Liberación, y Esteban subraya que todos habían sido en aquel tiempo "revolucionarios". En el segundo año de Teología, Esteban tenía que luchar contra dudas respecto a su vocación sacerdotal. Se veía expuesto a tres tentaciones: la del poder religioso (los sacerdotes tenían y siguen teniendo un poder grande sobre los hombres), la del poder económico (los sacerdotes tienen casa, carro y una vida relativamente cómoda), y la del poder sexual (muchos sacerdotes tienen sus mujeres).

Aunque dudaba y también lo expresaba, podía terminar sus estudios teológicos. Finalmente llegó a la conclusión de no hacerse ordenar sacerdote, lo que le causó prácticamente una expulsión de su diócesis. Gracias a los misioneros de *Maryknoll*, se dedicaba durante cinco años al servicio como catequista en la región de Mocomoco donde conoció su futura esposa. Ha sido un verdadero tiempo de "desierto", duro y lleno de carencias, pero también de preparación para su vocación verdadera.

En ese tiempo, empezó a acercarse de nuevo al mundo andino y sus rituales, lo que había sido absolutamente vetado en su tiempo en el Seminario. Se recordaba nuevamente del legado de su abuelo, pero

también le chocaban las consecuencias de las borracheras después de tales rituales. En el "Centro de Teología Popular" (institución antecesora del actual ISEAT)[125] en La Paz, se apropiaba nuevamente de la religión aimara. Pero también ha sido un tiempo de tensiones y conflictos: como teólogo católico y casi-sacerdote, se veía en un conflicto de conciencia muy doloroso. O bien debería de negar y abandonar sus propias raíces y cultura, o bien distanciarse de la tradición y teología católicas.

En 1992 *(sic!)*, Esteban fue "iniciado", es decir: ordenado sacerdote andino, en la ocasión de una gran celebración de muchos *yatiris* en el santuario andino precolonial *Tiwanaku*. Había luchado durante años contra esta su vocación. Después de que se había enfermado varias veces en su pierna y de que también una operación había sido en vano, practicó un ritual a la *pachamama*, con el resultado de que fue curado de sus dolencias. Esto había sido el motivo final para que le "ordenen". Hasta 1999, sin embargo, mantuvo su sacerdocio aimara secreto y solamente practicaba los rituales en estricta clandestinidad.

Al mismo tiempo, seguía la formación de la diócesis de El Alto para diácono permanente y realizaba labores pastorales. En 2002, diez años después de su ordenación "andina", fue ordenado diácono permanente de la iglesia católica en una ceremonia ecuménicamente diseñada y "con mucha coca". Y eso, a pesar de que el obispo sabía que también era *yatiri*. Esteban Mamani fue nombrado presidente de la Comisión de Ecumenismo de la diócesis, y hasta hoy día es responsable de una parroquia de la diócesis El Alto.

125 El "Centro de Teología Popular" (CTP) fue fundado (entre otros por el pastor suizo Matthias Preiswerk) en los años ochenta del siglo pasado en La Paz, como lugar de formación y actualización teológica y pastoral, del cual surgió en 1994 el "Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología" (ISEAT) que asumiría un rol protagónico en la elaboración y difusión de la teología y pastoral indígenas en Bolivia y las regiones fronterizas de Perú y Chile, lo que hasta el día de hoy sigue haciendo.

Los dos mundos que habían existido de manera incompatible por mucho tiempo lado a lado y con muchas tensiones en su interior, se habrían encontrado por fin. Hoy, se considera plenamente sacerdote aimara y también plenamente diácono católico. Se trata de un testimonio de la llamada "doble fidelidad", tal como es el caso de la gran mayoría de las personas aimaras.: fidelidad respecto a la cultura y religiosidad indígenas propias, y a la vez fidelidad respecto al Evangelio. Dios quiere –dice Esteban– a las culturas y religiones en plural, y se trata ahora de "encarnar" la Palabra de Dios en las culturas y religiosidades respectivas. Los "espíritus" andinos son manifestaciones de un mismo Dios vivo, y los rituales andinos establecen relaciones con lo sagrado, para hacer posible la vida. Esteban insiste en que no vea ninguna contradicción entre estos rituales y el imaginario católico.

Como sacerdote aimara y diácono católico, Esteban lucha en el marco de una teología ecuménica por el reconocimiento de su propia cultura y religiosidad. Aunque experimenta de vez en cuando cierta resistencia por parte de sus colegas católicos (sacerdotes y laicos: "eres un brujo de las deidades de los cerros"), también recibe, en general, mucha apertura. Esteban desearía que los/as aimaras y quechuas fueran respetados/as, reconocidos/as y tomados/as en cuenta, tanto dentro como fuera de la iglesia. Sus rituales andinos siempre tienen una articulación con el mundo cristiano y su teología, y su práctica católica se lleva siempre en vestimenta andina.

6

Teologías indígenas en América Latina

6.1 Introducción

La "irrupción" de las y los indígenas, respectivamente su visibilización y su *coming out* ("salir del clóset"), con motivo del año simbólico de 1992, ha producido en muchos aspectos cambios del clima social, intelectual y político en diferentes partes de América Latina. Ya antes de ese año cargado de historia, las diferentes agrupaciones de "pueblos originarios" –ésta es la denominación políticamente correcta de la población autóctona– se habían juntado y organizado. La historia de la resistencia indígena en América Latina *(Abya Yala)* es muy larga y no puede ser expuesta en esta ocasión. Era el movimiento de los zapatistas en el estado mexicano de Chiapas que ha adquirido significado político en las dos últimas décadas, al salir al público mundial, exactamente el día en que se firmó el Tratado de Libre Comercio entre EE.UU., Canadá y México, el 1 de enero de 1994.También hay que mencionar el Movimiento *Pachakutik* en Ecuador[126] que surgió en 1995 y que incurría muy

126 El movimiento zapatista recurre al héroe y revolucionario mexicano Emilio Zapata (1879-1919), e intenta desde los años ochenta del siglo pasado articular los movi-

rápidamente en el escenario político. Finalmente hay que mencionar también el Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia que si bien había surgido del movimiento sindical y de los cocaleros, dentro de poco tiempo se había convertido en una plataforma de las agrupaciones indígenas, promoviendo y fomentando su emancipación. A fines de 2005, su líder Evo Morales Ayma fue elegido como primer presidente indígena constitucional de América Latina, y desde entonces, la "élite indígena" determina el destino del país.[127]

Tal como se habla de una Teología de la Liberación "antes de la ola principal" del siglo XX, también se puede hablar, en el contexto de las teologías indígenas, de formas "premodernas". Me limito en esta ocasión a ejemplos del mundo andino, sin excluir ejemplos de América Central.[128] Se puede mencionar, sobre todo, las teologías "implícitas" en la obra de Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (datos biográficos desconocidos) y Felipe Guamán Poma de Ayala (aprox. 1556-1644).[129] Como ya se puede inferir

---

mientos indígenas en México y oponerse al gobierno central que se orienta en el exterior y en la minoría blanca, para luchar por un estado que incluye a los y las indígenas. El brazo armado del movimiento es el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) que empezó en 1994 la lucha armada. El movimiento *Pachakutik* en Ecuador tiene el nombre completo: *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País* (MUPP-NP), en donde la noción *pachakutik* viene del quechua (o quichua) y significa "cambio", "vuelta", "revolución", pero también se refiere a la vez al Inca más importante *Pachakutiq* (1438-1471) o *Pachacútec* (en español).

127 Una buena síntesis de la evolución de las organizaciones y movimientos indígenas en los países andinos Ecuador, Perú y Bolivia, es: Albó 2008.

128 Cf. sobre todo la interpretación indígena de la Virgen de Guadalupe en México en el *Nican Mopohua* (Nebel 1992; Elizondo 1997, 5-22; ídem 2000), como también las interpretaciones teológicas del documento maya *Popol Vuh* (Morán 2000).

129 Garcilaso de la Vega era hijo del conquistador y capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega, de la nobleza de la provincia española de Extremadura, y de la princesa inca o *ñusta* Isabel Chimpu Ocllo, sobrina del Inca Tupaq Yupanqui y prima del Inca Wayna Qhapaq, gobernador del "Imperio de las cuatro regiones" o *Tawantinsuyu*. Su obra principal son los *Comentarios Reales de los Incas*, publi-

de los nombres, se trata de personas quechuas "puras" o mestizas que se habían apropiado el castellano y aceptado la fe católica.[130] La "teología indígena implícita" que se manifiesta en sus obras, debe ser considerada como un intento de salvar a sus antepasados de las "penas de infierno", al admitir una suerte de "cristianismo anónimo", es decir al interpretar las religiones autóctonas en el sentido de una "proto-evangelización", como preparación pedagógica de la nueva religión.

---

cada en 1609 y 1617, y prohibida subsecuentemente por los representantes de la Corona española en América Latina.

Se sabe de sus propias fuentes que Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua era oriundo del pueblo *Santiago de Hanan Waygua y Urin Waygua Canchi* que se ubicaba en la frontera de las provincias Canas y Canchas en el *Qullasuyu* de antaño y en el Departamento Cusco actual en el Perú. Era un descendiente indígena de las autoridades locales autóctonas *(caciques)*, instauradas por los españoles, hijo de Diego Felipe Condorcanqui y María Wayrotari. Él mismo siempre subrayaba que todos sus antepasados por las líneas paterna y materna habían sido bautizados/as en la fe católica. En 1613 apareció su obra *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú.*

Felipe Guamán Poma de Ayala era hijo de una familia noble de la provincia central sureña Lucanas, hoy en el Departamento peruano de Ayacucho. Hablaba fluidamente el quechua y diferentes dialectos del *uru*, y aprendía el español de niño y joven, aunque nunca iba a dominar del todo su gramática. Su obra principal es *Nueva Crónica* [en el original: *Corónica*] *y Buen Gobierno* que apareció en 1615 y que es uno de los testimonios principales del tiempo de la Conquista y del modo de vivir de las y los indígenas del siglo XVII.

130 En el caso de Garcilaso de la Vega, llama la atención el título honorífico "Inca" que el cronista se ha dado de manera consciente. En el caso de Pachacuti, inclusive el sincretismo religioso es manifiesto: nombres cristianos y títulos honoríficos *(Joan; Santa Cruz)*, intercalados de nombres quechuas (*Pachakuti* ["vuelta de la *pacha*"; nombre de un Inca]; *Yamki; Salqa Maywa*). En el caso de Guamán Poma, las dos nociones cristianas-españolas "Felipe" y "Ayala" (lugar en España) son eclipsadas por la expresión quechua simbólica *Guamán Poma* (correctamente: *Waman Puma*: "cóndor-puma").

Como ya existen trabajos referentes a la "teología implícita" de Guamán Poma de Ayala[131], me limito en esta ocasión a Pachacuti Yamqui Salcamaygua y su "Relación".

6.2 Una "teología indígena implícita" de principios del siglo XVII

El la obra *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú* de 1613, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (en adelante: "Pachacuti") tiene el interés principal de comprobar que sus antepasados ya habían sido bautizados/as en la fe católica y no serían condenados/as al fuego eterno, tal como los misioneros habían amenazado.[132] Su relato puede ser interpretado con toda razón como un intento de una "evangelización indígena". No sólo llama la atención la defensa de una "proto-evangelización" de *Abya Yala* por el apóstol Tomás y su metamorfosis como del "hijo de Dios" *Tunupa* o *Tonopa*,[133] sino también la idea de que todos/as, indígenas y españoles/as, provengan de un mismo Dios. En el "dibujo cosmogónico" (véase el Anexo a esta Unidad) que forma parte de la mencionada "Relación"[134], representa según Pachacuti la imagen del altar mayor del Templo del Sol *(Qorikancha)* en Cusco, es decir uno

131 Cf. García 1992. También véase la disertación doctoral de Fernando Amaya Farias sobre Guamán Poma: Amaya 2008.

132 En el Concilio de Florencia (1431-1445), se planteó en 1442 sin compromiso alguno: "Firmemente cree, profesa y predica que nadie que no esté dentro de la Iglesia Católica, no sólo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno que está aparejado para el diablo y, sus ángeles [Mt 25, 41], a no ser que antes de su muerte se uniere con ella" (Denziger 1963, No. 714).

133 Véase Unidad VII, 2.

134 Cf. Duviols 1993 (el Dibujo está en las páginas 208 y 209) y Barnes 1992. También véase las explicaciones correspondientes en Estermann 1998, 147-154, o 2006d, 160-169. El Dibujo se encuentra en el original y en una transcripción en 332-333 [1998] o 322-323 [2006d].

de los santuarios precoloniales más importantes de los Incas. Muy probablemente, esto no es el caso, sino que se trata de una de aquellas estrategias de "aculturación" y "adaptación", que hemos denominado en otra oportunidad la "convergencia" de dos sistemas o universos religiosos. Sin entrar en los detalles del ordenamiento de los muchos elementos en esta "casa cósmica", me limito a los elementos explícitamente religiosos y su interpretación.

En el centro del Dibujo se halla la *chakana* o "puente cósmico", representada por la constelación en forma de cruz de cuatro estrellas. Con ello, Pachacuti seguramente se refiere a la constelación astronómica de la "Cruz del Sur" en el cielo nocturno que puede ser apreciada muy nítidamente en el hemisferio sur. Como católico bautizado quien sabe de la catequesis que "el hogar de Dios" está en el cielo, no ubica, sin embargo, a lo divino en este cruce de la vertical y horizontal, tal como es sugerido por la filosofía andina, sino en la parte superior del Dibujo, simbolizado por una apertura en forma de óvalo. Partiendo de la Cruz Andina y de su espacio vacío en el centro, se puede inferir fácilmente que esta apertura es interpretada en el sentido del misterio divino.

Si dejamos de lado la mancha de tinte, este óvalo constituye un espacio totalmente vacío, y Pachacuti se esforzaba en no sobrescribirlo con su comentario. Se ubica en el medio entre la mitad izquierda (visto desde el/la observador/a o lector/a) y la mitad derecha, que corresponden, como es conocido, con lo masculino y femenino, respectivamente.[135] Además, este óvalo se ubica en el espacio intermedio entre Sol y Luna, estrella matutina y estrella vespertina. Del comentario que Pachacuti ha inscrito en el Dibujo, también podemos arriesgarnos a in-

135 De hecho, la ubicación es justamente al revés, porque la perspectiva de la imagen misma, y no la del o de la observador/a es la que importa. Esto significa que la mitad que para nosotros/as es la izquierda, en realidad es la derecha, y la que nos aparece como derecha, es la izquierda, con tal de que lo femenino corresponde al lado izquierdo, y lo masculino al lado derecho.

terpretar el espacio vacío en forma de óvalo como el "huevo cósmico". El huevo de gallina es en el ámbito andino una *chakana* importante, porque es una forma de existencia que se halla entre la no-vida y la vida, entre no-ser y ser, entre todavía y ya. En el huevo, el futuro animal (gallina o gallo) ya está virtualmente presente. Por lo tanto, se trata también de un elemento del diagnóstico de enfermedades que es usado por los/as curanderos/as tradicionales en los Andes.

Pero Pachacuti interpreta el "huevo cósmico", en el sentido de la educación catequética, como símbolo de lo divino, sobre todo en el sentido del Dios Creador. El comentario que empieza en la parte superior izquierda y se extiende hasta el lado derecho a la mitad de todo el Dibujo, contiene *in nuce* la teología indígena de Pachacuti. La inscripción –en un español lleno de errores y mezclado con quechuismos– dice literalmente: "Imagen de *Wiraqocha*, llamado el *Pachayachachiq* ["maestro cósmico"] o el *Tiqsiqhapaq* ["Rey del universo"] o el *Tunupa* cósmico, quien dijo: 'que sea este hombre y que sea esta mujer', para recordarse de él como ordenador del Sol y de la Tierra, es decir una imagen del hacedor del Cielo y de la Tierra, aunque esta plancha de oro haya sido simplemente una imagen, porque era una superficie muy grande, como los rayos de la Resurrección de Jesucristo, Nuestro Señor".[136]

Sin entrar en detalles, queda claro que Pachacuti intentó interpretar a los diferentes nombres indígenas precristianos para lo divino (*Wi-*

136 En la transcripción del original (a pulso), la inscripción es como sigue: "*Uiracochan pachayachachip pa unanchan o ticcicapacpa unanchan o ttonapa pachacayocpa unanchan o cay carica chon cay uarmi cachon nispa unanchâ payta yuyarina intip intin ticcimoyo camac. quiere dezir ymajen del hazedor del cielo y tierra aun esta plancha era simplemente nosechaua de uer que ymajen era porque abia ssido plancha largo. como Rayos de la Resu Resuresion de Jesu xpo N S*[or].". El original es tan defectuoso que para algunas partes existen diferentes propuestas de transcripción y traducción. Llama la atención que la primera parte (hasta *ticcimoyo camac*) está casi enteramente (salvo las dos "o") en quechua, la segunda parte que debería ser la explicación de la primera, por contraste, en español.

raqocha, Pachayachachiq, Tiqsiqhapaq, Tunupa) como prefiguración del único Dios Creador cristiano, y sustentarlo mediante una cita de *Génesis* (Gn 1: 27: "...como varón y mujer les creó"). Además, construyó todo un arco hasta Jesucristo y su Resurrección que asociaba con el símbolo de los rayos del Sol, es decir con el culto al Sol *(Inti)* predominante bajo los últimos Incas. Esto significa que, tal como he insinuado en varias oportunidades, a Pachacuti le importa mucho demostrar que el dios de los pueblos indígenas precristianos de los Andes *(Wiraqocha)*[137] fuera idéntico al dios cristiano, y que los pueblos del continente, por tanto, siempre hayan tenido ya una noción del Dios verdadero y participaran, por ello, en la redención y salvación.

6.3 Surgimiento de la "Teología India"

Si hacemos ahora un salto al pasado más reciente, o más exacto, a los años ochenta y noventa del siglo XX, podemos ver que el surgimiento de la llamada "Teología India" no partió de círculos que pretendieron salvar del olvido a las religiones indígenas precristianas o extra-cristianas y devolverlas nuevamente a sus portadores/as antiguos/as, sino de laicos/as, religiosos/as y sacerdotes, en algunos casos inclusive de obispos comprometidos/as en iglesia y pastoral, e interesados/as en la religiosidad específica de los pueblos indígenas y de la fe concomitante, para hacerlas fructíferas para la pastoral y teología.

Menciono dos ejemplos destacados de cómo una pastoral y teología orientadas en la Teología de la Liberación también en líderes

137 Las otras denominaciones son, en el fondo, nombres honoríficos para *Wiraqocha*, una deidad panandina: *Pachayachachiq* (literalmente: "el profesor universal"; "Maestro del Universo"), *Tiqsiqhapaq* (literalmente: "Elevado de la Tierra") y *Tunupa* (una tergiversación de "Tomás"). En el "Dibujo Cosmogónico", Pachacuti se cuida de identificar al Sol *(inti)* con lo divino, tal como había sido la costumbre en el tiempo incaico tardío.

eclesiales había llevado a una pastoral indígena y, a fin de cuentas, a una Teología India. Por un lado, tenemos a Mons. Leónidas Proaño del Ecuador, y por otro, a Mons. Samuel Ruíz de México. Mons. Leónidas Proaño Villalba (1910-1988) ha sido por más de 30 años (1954-1985) obispo de Riobamba, una ciudad ecuatoriana en los Andes, antes de que se dedicara, después de su renuncia por razones de edad, a nivel nacional a la "pastoral indígena". Proaño era un defensor inquebrantable de la Teología de la Liberación que él entendía en el sentido de la "opción por y con las y los indígenas"; fundó las llamadas *Escuelas Radiofónicas Populares* y el *Centro de Estudio y Acción Social*, para fomentar el desarrollo de las comunidades andinas. En 1973, fue acusado de ser supuestamente un guerrillero, tenía que rendir cuenta en Roma y fue arrestado y metido a la cárcel bajo la dictadura militar, a pesar del descargo por parte del Vaticano.

Mons. Samuel Ruíz García (nacido en 1924) era durante 40 años, de 1959 a 1999, obispo de la diócesis San Cristóbal de las Casas en Chiapas, en el sur de México, una región con una mayoría poblacional indígena en extrema pobreza. Desde 1994, Mons. Ruíz también asumía el rol de mediador entre los zapatistas (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*: EZLN) y el gobierno de México. Es considerado uno de los principales defensores de los/as indígenas en Chiapas, México y en toda América Latina, y se ha comprometido por una pastoral y liturgia indígena autóctona. Fue acusado por la Congregación por la Doctrina de la Fe del Vaticano, porque supuestamente quería ordenar *viri probati* indígenas como sacerdotes y catequistas mujeres como diaconisas (lo que nunca era el caso). En 1990, se aceptó inmediatamente su renuncia formal, debido a la edad, después de que también instancias estatales habían solicitado desde años su destitución como obispo ante las autoridades eclesiales. El obispo auxiliar y coadjutor Raúl Vera López quien seguía la línea de Samuel Ruíz, fue desplazado a principios de 2000 a la diócesis norteña de Saltillo.

Predecesora de la "Teología India" era la llamada "pastoral indígena" que fue introducida y promovida en la mayoría de los países latinoamericanos a raíz de las Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1976). Especialmente conocido es el "Consejo Misionero Indígena CIMI" (*Conselho Indigenista Missionário*) en Brasil, la *Comisión Nacional de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal* (CONAPI) en Guatemala, el *Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas* (CENAMI) en México (1961) y la *Coordinación Nacional de Pastoral Indígena* (CONAPI) en Paraguay. A principios de los años ochenta del siglo pasado, se fundó, a iniciativa de ASETT ("Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo"), la *Articulación Latinoamericana Ecuménica de Pastoral Indígena* (ALEAPI) que no solamente iría a organizar como protagonista los Encuentros Continentales de la "Teología India", sino también las Consultaciones Ecuménicas sobre la pastoral indígena.[138]

En base a la IV Conferencia de Santo Domingo en el año 1992, CELAM, el Consejo de Obispos Latinoamericanos y del Caribe, constituyó la *Comisión de Pastoral Indígena.*[139] En la región andina hay desde 1990 Encuentros-Talleres anuales entre Perú y Bolivia, sobre la "pastoral y teología andinas", en los que siempre hay un tema central y que son organizados alternamente por una institución peruana y boliviana.[140]

---

138 Las siguientes Consultaciones ecuménicas latinoamericanas han sido realizadas hasta la fecha: Brasilia (1983), Quito (1986) y São Paulo (1991).

139 La Comisión es llamada en extenso *Comisión Episcopal de Catequesis, Pastoral Bíblica y Pastoral Indígena* CECABI. Véase: http://bibliaycatequesis.org/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=18&Itemid=50.

140 Respecto a la historia de estos Encuentros, cf. IDEA 2006. En la región andina, se fundó en los años ochenta y noventa del siglo pasado diferentes institutos que tienen como objetivo la promoción de la pastoral y teología indígenas: IPA (*Instituto de Pastoral Andina*) en Cusco, Perú; IDECA (*Instituto de Estudios de las Culturas Aymaras*), posteriormente IDEA (*Instituto de Estudios Aymaras*) en Chucuito, Perú; IECTA (*Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina*) en Iquique, Chile; CTP (*Centro de Teología Popular*), ISEAT (*Instituto Superior

En 1990, se llevó a cabo en México el primer Encuentro Continental de la "Teología India". El lugar no ha sido escogido por casualidad, porque la pastoral indígena se había desarrollado en este país –y no solamente en Chiapas– de manera extraordinaria, y producido, además, una reflexión teológica muy importante. Representantes de la teología indígena mexicana son Eleazar López Hernández y Clodomiro Siller Acuña.[141] Eleazar López Hernández (zapoteca y sacerdote católico) había fundado con sus colegas ya muy temprano el *Movimiento de Sacerdotes Indígenas de México*, era una fuerza imprescindible del CENAMI, de la Pastoral Indígena de México, y cofundador de la red latinoamericana ALEAPI, de la Articulación Latinoamericana Ecuménica de la Pastoral Indígena y de la Teología India, como tal. Para el espacio mesoamericano, hay que mencionar el nombre de Aiban Wagua de Panamá, para Sudamérica los nombres de Domingo Llanque y Narciso Valencia del Perú, Bartomeu Melià de Paraguay, y Enrique Jordá y Víctor Bascopé de Bolivia, pero también al teólogo protestante metodista Carlos Intipampa y –por primera vez una mujer– a la teóloga metodista Vicenta Mamani.

Hasta la fecha, se llevaron a cabo seis Encuentros Continentales de la "Teología India": México D.F. 1990; Colón (Panamá) 1993; Cochabamba (Bolivia) 1997; Asunción (Paraguay) 2002; Manaos (Brasil) 2006 y San José de Berlín (El Salvador) 2009 que fueron documentados todos (salvo el último) y que dan testimonio de la riqueza de las experiencias hechas y del camino recorrido.[142] En la mayoría de los países

Ecuménico Andino de Teología) y CIPCA (*Centro de Investigación y Promoción del Campesinado*) en La Paz, Bolivia; *Instituto de Misionología* de la Universidad Católica en Cochabamba, Bolivia.

141 Véase los retratos de estos dos teólogos: Estermann 2003d y Estermann 2006c.

142 I Encuentro en México 1990, en: Teología India 1991. II Encuentro en Colón-Panamá 1993, en: Teología India 1994. III Encuentro en Cochabamba 1997, en: Teología India 1998a y 1998b. IV Encuentro en Asunción 2002, en: Teología India 2004. V Encuentro en Manaos 2006, en: Teología India 2006 e Instituto de Mi-

mencionados, también había y sigue habiendo encuentros nacionales de "Teología India".

En 2002, se llevó en Riobamba (Ecuador), con la participación de una delegación episcopal del CELAM y representantes destacados de la "Teología India", una suerte de Consultación acerca de esta corriente teológica. Motivo para tal *hearing* era una intervención de círculos conservadores, para cuestionar sobre todo la ortodoxia de Eleazar López, tarjeta de presentación de CENAMI y de la "Teología India". A pesar de que los representantes de la "Teología India" podían despejar cualquier duda al respecto, sigue incrementándose la presión del Magisterio sobre ella.[143] A principios de 2006, Eleazar López fue destituido por su obispo de su cargo en CENAMI y "desterrado" a una parroquia de la diócesis Tehuantepec. También se ejerció presión en el mismo sentido sobre Clodomiro Siller quien viene de la misma diócesis. Sin estos dos teólogos, CENAMI quedaría sin cabeza y ya no tendría voz teológica.

6.4 ¿Qué es la "Teología India"?

Antes de que me dedique a exponer las características principales de este nuevo fruto de la Teología de la Liberación latinoamericana, quisiera comentar brevemente respecto a la terminología. La noción "teología india" es muy ambigua y controversial. La palabra española "indio" (o la variante femenina "india") es, como es sabido, una denominación ajena que parte de la suposición errónea de los primeros "descubridores" de *Abya Yala* de haber encontrado partes del subcontinente índico.

sionología 2008. Del último Encuentro que se realizó del 30 de noviembre al 3 de diciembre de 2009 en San José de Berlín-Usulután en El Salvador, no hay aún la documentación completa. Véase: http://www.consolata.org/imc/i-nostri-missionari-dicono/5718.html. Para el mensaje del evento: http://usuaris.tinet.cat/fqi_sp02/salvador2009/mensaje2009.

143 Respecto a la documentación de este Encuentro y el subsiguiente del año 2006, véase: CELAM 2006 y 2009.

En consecuencia, la noción "indio" se volvía cada vez más un concepto cargado de racismo, en oposición a la mayoría mestiza y la minoría blanca que se sentían superiores frente a la población autóctona.

En el contexto del despertar y de la visibilización de la población indígena de *Abya Yala*, también se produjo una reflexión crítica de las autodenominaciones y de las denominaciones ajenas, colonialmente cargadas. Se sustituyó a "América Latina" por *Abya Yala*, y en lugar de "indio" se puso la noción más general de "indígena", lo que significa, en el fondo, "aborigen" o "nativo", términos problemáticos por su carga peyorativa en la escala valorativa genealógica de la antropología cultural. Prácticamente ningún "originario" de *Abya Yala* usa el término "indígena" para referirse a si mismo/a, sino se recurre normalmente a la pertenencia concreta a una determinada etnia o pueblo (maya, nahua, aimara, quechua, guaraní, etc.).

Respecto a la identidad colectiva (pueblo o etnia), en la mayoría de los países latinoamericanos, el término "pueblos originarios" se ha impuesto como denominación políticamente correcta. Si la "Teología India" nuevamente retoma la noción "india", cargada de negatividad histórica, lo hace con una intención muy clara. Eleazar López lo expresa de la siguiente manera: "La categoría *india*, ciertamente es una imposición venida del exterior, que nos enmascaró encubriendo nuestra identidad originaria. Pero, después de 500 años, también nos ha hermanado en el dolor, en la resistencia y en la elaboración teológica [...]".[144] En memoria de la determinación ajena y la humillación, este movimiento mantiene de manera consciente y prácticamente como "recuerdo incómodo", la denominación "teología india".

Desde 1990, ésta se diferencia, además, de una "teología india india" no-cristiana que tiene como objetivo hacer revivir las religiones precoloniales y purificar al sincretismo religioso de la Colonia y de la época republicana de todo elemento cristiano. Mientras que la "Teología India" cristiana se apoya en la gran mayoría de la población indígena de

144 López 2000: 7.

> América Latina, la "teología indigenista" no-cristiana es, ante todo, una elaboración de unos/as pocos/as intelectuales que vienen dedicándose nuevamente, en el marco de la descolonización y del movimiento indigenista, al factor religioso.[145]

En esta corriente de la Teología de la Liberación latinoamericana, se trata de una toma de conciencia de los pueblos indígenas de *Abya Yala* de sus tradiciones y convicciones religiosas, y de su fe cristiana, a la luz del Evangelio y de la situación concreta en la que viven, actúan y celebran. Como en el caso de la Teología de la Liberación "clásica", podemos hablar de una orientación doble que se expresa muy acertadamente por medio de la metáfora de los dos "oídos". Dirigimos un oído –tal como hizo Atawallpa hace 470 años– a la palabra y manifestación de Dios, pero el otro a la situación concreta en la que se encuentra la población indígena. Esta situación y este contexto es el punto de partida para la reflexión teológica. Se distingue del punto de partida de la Teología de la Liberación sólo en cuanto a la situación específica de marginación, invisibilización, difamación ("idolatría"; "atraso") y pobreza inducida por razones de raza y etnia.

Si, por ejemplo, tomamos como *locus theologicus* a una mujer quechua del área rural que, además, es analfabeta y viuda, tenemos que ver con una discriminación y pobreza en cuatro sentidos: es económicamente pobre porque tiene que vivir con menos de un dólar por día; es socialmente pobre porque es discriminada debido a su color de piel, idioma materno y su nombre, y es confrontada a menudo con expresiones racistas; es genéricamente pobre porque como mujer en un mundo dominado por el machismo y como viuda soltera no tiene esperanza de un recono-

---

145 Ya he mencionado a la universidad "indigenista" *Universidad del Tawantinsuyu* (UTA) en El Alto (Bolivia) que ofrece, al lado de otras carreras, también las de "filosofía andina" y "teología andina", pero en un sentido estrictamente no-occidental y no-cristiano. La carrera "teología andina" de esta universidad es al mismo tiempo el lugar de la formación de futuros/as chamanes *(yatiris)*, una empresa que es criticada inclusive por la misma gente, porque en la auto-concepción andina, nadie puede formarse como *yatiri*, si no había sido iniciado/a para ello por el cosmos.

cimiento social; pero también es religiosamente pobre porque practica un sincretismo religioso y una religiosidad popular que son denigradas por las instituciones religiosas oficiales o inclusive juzgadas de "paganas".

A esta pobreza y discriminación múltiple se contrapone, sin embargo, una riqueza que no es calculable en términos económicos o sociales, sino que existe en la tradición y sabiduría milenaria, de las que participan las personas indígenas de *Abya Yala*. Esta riqueza que también incluye a las antiguas tradiciones religiosas, es una fuente de esperanza y una fuerza, y conlleva un crecimiento de la autoestima y de la dignidad propia, a pesar de la pobreza económica y de la discriminación que sigue vigente. La "Teología India" tiene una mirada muy sensible por la situación de la pobreza, pero también por la riqueza cultural y espiritual de los "pueblos originarios" del continente. Para la persona indígena, lo divino no solamente habla desde un "libro" (Sagrada Escritura), sino siempre también de la naturaleza, del viento, del cerro, del rayo y trueno, del cosmos. En Occidente, se le llamaría a este tipo de manifestación divina "revelación natural".

Una problemática peculiar se nos plantea por el concepto occidentalmente cargado de "teología", en doble sentido: por un lado, es difícil hablar en un contexto indígena de un "dios" en el sentido del griego *theos* o del latino *deus*. Por otro lado, es igualmente problemático hacer esto del modo y con el instrumento del *logos* occidental. En el transcurso de la historia de más de veinte años de la "Teología India" contemporánea, se ponía el término "teología" en varias ocasiones a disposición y se lo sometía a una crítica severa, pero hasta el día de hoy queda en pie, y la mayoría de sus representantes siguen usándolo. Esto tiene razones muy variadas de las que solamente menciono las más importantes.

En primer lugar, en los idiomas indígenas no existe ninguna palabra para "dios"[146]; en segundo lugar, las denominaciones indígenas para lo

146 En el próximo capítulo, trataremos de esto en extenso.

divino en *Abya Yala* son tan distintas que no hay ningún denominador común, o se debería definir de manera autoritaria una noción perteneciente a una cierta cultura como normativa[147]; en tercer lugar, esto vale también para la cosmovisión que forma el marco de la racionalidad correspondiente con la que se reflexiona sobre lo divino; y en cuarto lugar, se trata de una teología cristiana, con tal de que es oportuno mantener una cierta continuidad y conmensurabilidad intercultural con la tradición occidental.

6.5 Características de la "Teología India"

En lo que sigue, intentaré desarrollar las características más importantes y comunes a todas las teologías indígenas de América Latina.

147 En el caso de la denominación indígena del continente latinoamericano, sucedió esto, como es sabido: una noción perteneciente a la etnia de los *kuna* en Panamá *(abya yala)* fue declarada normativa para todo el continente. Para lo "divino", se podría recurrir a denominaciones existentes en diferentes culturas de Centroamérica, el Caribe, la región andina, la cuenca amazónica o Patagonia, pero con la gran dificultad de que probablemente no se las entendiera fuera del propio contexto, o que se les diera una connotación totalmente distinta. Para el contexto andino, he propuesto el término "apusofía", respectivamente "tatasofía" ((Estermann 1998, 255ss, respectivamente Estermann 2006d, 277ss), en recurso a la palabra quechua *apu*, respectivamente la palabra aimara *tata*. En el Mensaje Final del V Encuentro latinoamericano de Teología India, del 21 al 26 de abril de 2006 en Manaos (Brasil), se mencionó en el Prólogo las siguientes denominaciones para lo "divino": "… al Dios insondable, Tupâ, Tuminkier, Koamakë, Tamacco, Kohamacu, Elchen, (Ngenechen) Tuminkary, Nguluvi, Nyasaye, Mungu, Kanobo, Paapa, Karagabi, Tupo, Katata, Acha Diosï, Tata Kuerajpiri, Trindade, Tupana, Ñande ru, Metion, Wanadi, Ngai, Nungungulu, Palob, Ngai, Nana-Tata, Kaa'ti, Pachacamac, Apunchic, Ajaw, Qatata' Qate', Sabaseba, Onoruame, Yumtsil, Jmanojel, Waxacamen, Paba, Nana, Zalita, Qart'a, Tata Fitsocoyich, Dsara, Ndiose, Kinpaxkatsikan, Kinpuchinakan, Teótzin, Ometeótzin, Tonántzin, Totátzin, Pacha-Camac, Pachamama, Tata, Apunchiy, Viya, Jeiñ, Het, Maimuná, Wirak'ocha, Tata Viya, Moxeno, Ngurá, Mañusi, Omaña, Karosakaybu, Tupagâ, Bôdje, Kaa't, Viya, Jeiñ, Mejión, Akoré, Ngöbö, Nun Run, Bôdjé Dev, Eidjadwlha', Bhagvan, Ye'paô'âktht, Co'amact, Ishwak, Jangoiko, Aijimarihi, Yumahi, T^sorá, Wainikaxiri, Ko Mam, N'diose, Ajuä, Pita'o, Achillik, Kausayuk …" (Schreijäck 2006: 188).

1. Se trata de una teología cristiana. Aparte de la mencionada *teología india india* indigenista y entendida expresamente como no-cristiana, las propuestas y manifestaciones de la teología indígena en América Latina son expresión de la fe cristiana de personas indígenas, varones, mujeres y niños. Si bien es cierto que la iglesia católica tiene un rol protagónico en la promoción y articulación de la teología indígena contextual, se trata, sin embargo, de un asunto ecuménico.[148]
2. No es una teología académica, sino una teología desde abajo que surge de los mismos pueblos indígenas, es expresada y estructurada por ellos y vuelve a la vida religiosa concreta de estas personas. Es una teología de, con y para las personas indígenas de América Latina. Las y los teólogos/as profesionales y representantes eclesiales son como las/os "parteros/as" de esta teología; apoyan los esfuerzos de las y los indígenas por medio de una reflexión de su práctica de fe, pero no son los sujetos en sentido estricto. Por lo tanto, no es posible reducir los proyectos correspondientes –en el sentido de la teología universitaria europea– a nombres o hasta escuelas concretos.
3. La teología indígena latinoamericana es una contextualización de la Teología de la Liberación, en el sentido de una especificación del contexto del hablar teológico. Punto de referencia

148 Entre las iglesias evangélicas hay muy pocas (la luterana, metodista y baptista) que se han abierto a una teología indígena. Las iglesias más evangelicales y pentecostales entienden la "pastoral indígena" como una evangelización en sentido tradicional de los pueblos indígenas y una pastoral "para" las y los indígenas, bajo los paradigmas y categorías teológicos oriundos de sus países de origen. Sin embargo, hay que decir que en el proyecto de investigación sobre "Teología Andina", llevado a cabo por el *Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología* (ISEAT) en los años 2006 y 2007, había también representantes de las iglesias adventista, presbiteriana e inclusive pentecostal. Representantes protestantes de la "Teología India" son, entre otros/as: Carlos Intipampa, Vicenta Mamani, María Chávez, Víctor Huacani (Bolivia), Margarita de la Torre (Ecuador) y Roberto Zwetsch (Brasil).

hermenéutico es el mundo vivencial y creyente de las personas indígenas, y la opción por los pobres "clásica" se contextualiza como "opción preferencial por y con los/as indígenas". También se mantiene el triple paso –ver-juzgar-actuar– de la Teología de la Liberación y se le agrega un cuarto paso: celebrar.

4. Las fuentes de la "Teología India" son, por un lado, el Evangelio cristiano y la fe de las personas indígenas, y, por otro lado, también la riqueza de ritos, mitos, tradiciones orales y símbolos que son propios a los pueblos indígenas de América Latina y que dan testimonio de que "Dios ha llegado mucho más antes del misionero"[149]. El mensaje bíblico es la explicitación de lo que siempre ya ha vivido como "semillas" y presencia de lo divino en el seno de los pueblos indígenas.
5. Las disciplinas auxiliares de la "Teología India" son, en primer lugar, las ciencias lingüísticas, la antropología (etnología) y en tiempos más recientes también de nuevo la filosofía, pero en un sentido no-occidental. Debido al giro hermenéutico de la Teología de la Liberación "clásica" a fines de los años ochenta del siglo pasado, las ciencias sociales ya no son el elemento analítico más importante para el análisis de la realidad concreta, sino las mencionadas ciencias humanas que se dedican a la investigación y difusión de las fuentes de la reflexión teológica indígena.
6. La "Teología India" no se apoya ni en textos teológicos elaborados ni en personalidades de la vida teológica en pasado y presente. Se trata sobre todo de tradiciones orales y de bienes culturales colectivos que no tienen nombre ni *copyright*. Las culturas indígenas son, en la mayoría de los casos, culturas ágrafas, y sólo en casos muy raros como los mayas, hay algo

149 Esta expresión es de Leonardo Boff y dice textualmente: "Los misioneros siempre llegan tarde; antes de ello, el Dios trino ya está y se revela en la conciencia, historia y sociedades, en los hechos y el destino de los pueblos" (Boff 1994: 94).

parecido a "textos sagrados".[150] Los textos surgidos de los esfuerzos teológicos son, en su mayoría, reflexiones de segundo grado, es decir: síntesis y análisis concebidos por teólogos/as profesionales, sobre la base de los esfuerzos intelectuales de las y los mismos/as indígenas. Parte de ello son también las documentaciones y los mensajes finales de los encuentros, las conferencias y talleres continentales, regionales y nacionales, que ya han alcanzado un número impresionante.[151]

7. El método teológico de la "Teología India" recurre fuertemente a la Teología de la Liberación "clásica" y la llamada "teología popular" que se elaboraba en los años ochenta del siglo pasado en América Latina.[152] En el primer paso del "ver", se trata de analizar de manera muy cuidadosa la situación concreta de los pueblos indígenas, tal como se lo hace parcialmente también por parte de asociaciones políticas y sociales de las organizaciones indígenas, ONGs e instancias estatales. En un segundo paso ("juzgar"), hay que juzgar críticamente esta situación a la luz de la fe cristiana, en donde también se recurre a elementos de la espiritualidad y religiosidad indígenas propias (tradiciones orales, mitos, rituales). En el tercer paso del "actuar", se diseña los pasos concretos para superar

150 En el caso de los mayas, se trata del célebre *Popol Vuh* ("Libro del Consejo") que ha sido trasmitido por caminos aventureros y a pesar de la orden de los españoles de quemarlo, a la posterioridad. Las primeras reglas dicen como sigue: *Are uxe' ojer tzij waral K'iche' ub'i'. Waral xchiqatz'ib'aj wi xchiqatikib'a' wi ojer tzij, utikarib'al uxe'nab'al puch rnojel xb'an pa tinamit K'iche' ramaq' K'iche' winaq.* ["Este es el principio de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché. Aquí escribiremos y comenzaremos las antiguas historias, el principio y origen de todo lo que se hizo en la ciudad de Quiché, por las tribus de la nación quiché"]. Rohark 2007.

151 Véase nota 142.

152 Cf. Preiswerk 1994 y 2005. El ISEAT es la institución heredera del *Centro de Teología Popular* (CTP= en La Paz. José María Vigil denomina su libro sobre el pluralismo religioso "Teología del Pluralismo Religioso: Curso sistemático de Teología Popular" (Vigil 2005).

la situación de pobreza, discriminación y marginación, y en un cuarto paso ("celebrar") se celebra la vida que es sagrada para los pueblos indígenas, y la fe, algo que no puede faltar en ningún encuentro y en ninguna conferencia.

8. La "Teología India" es integral, tanto en contenido, forma como método. Aparte de los elementos discursivos que nunca están en el centro, se trata de aspectos narrativos ("contarse mutuamente historias"), actuación teatral (representar mitos o historias bíblicas), acompañamiento musical, representaciones gráficas (dibujos o cuadros), acciones simbólicas, rituales, intercambio en grupos y profundizaciones espirituales. La relación inmediata con la naturaleza, la complementariedad sexuada (participantes masculinos y femeninos), y la poliglotía son elementos estructurales imprescindibles del hablar y pensar teológico indígena.
9. La "Teología India" de América Latina no es homogénea y ya se ha pluralizado, de acuerdo al contexto geográfico, étnico y eclesial. Las corrientes más destacadas son la teología (cristiana) de los mayas, nahua, tojolabal, quiché, kuna, guaraní, mapuche, jívaro, quechua y aimara. La llamada "teología andina" es aquella teología indígena de Sudamérica que abarca sobre todo las dos etnias de los quechuas y aimaras, pero también otras minorías étnicas de la región andina.
10. La "Teología India" no es, en primer lugar, una teología iniciada o inclusive reivindicada por la Iglesia (sea la católica o protestante). Sin embargo, la relación con las iglesias institucionalmente constituidas –salvo las mencionadas iglesias evangélicas fundamentalista y sectores muy conservadores de otras iglesias– es bastante orgánica y crítico-constructiva. Las y los portavoces visibles hacia fuera de esta teología se comprenden como representantes de una comunidad de fe concreta y ven su quehacer como continuación y profundización de la pastoral

indígena. Como he mencionado, ya había tensiones ente algunos teólogos indígenas y el Magisterio de la iglesia católica.[153]

6.6 Mensaje Final del V Encuentro de "Teología India" en Manaos

Como ejemplo concreto de la "Teología India" de América Latina, reproduzco en lo que sigue parcialmente el Mensaje Final del V Encuentro Latinoamericano de "Teología India", que se llevó a cabo del 21 al 26 de abril de 2006 en Manaos (Brasil) y que tenía como título: *A Força dos Pequenos: Vida para o Mundo – La Fuerza de los Pequeños: Vida para el Mundo.* Antes ya había cuatro Encuentros Continentales (México 1990; Panamá 1993; Bolivia 1997; Paraguay 2002), y recientemente se realizó

153 En el año 2002 había dos "encuentros" entre representantes del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe) y representantes destacados/as de la "Teología India". En abril de ese año, un encuentro o consultación se llevó a cabo en Oaxaca (México), donde expusieron los obispos Julio Cabrera de Guatemala y Octavio Ruiz de Colombia, y los teólogos Juan Gorski (Cochabamba; Bolivia) y Eleazar López (México). El relato sobre este encuentro, está en: http://www.portalmisionero.com/celamteolindia2.htm.
En octubre del mismo año, se realizó un simposio en Riobamba (Ecuador), en el que por parte del CELAM expuso nuevamente Mons. Octavio Ruiz de Colombia, más Mons. Felipe Arizmendi de México (San Cristóbal de las Casas), y por parte de los teólogos, esta vez expusieron Clodomiro Siller (México) y nuevamente Gorski. En una carta del 26 de julio de 2004, el Prefecto de la Congregación por la Doctrina de la Fe del Vaticano, Cardenal Joseph Ratzinger, escribió al presidente del CELAM, Cardenal Francisco Javier Errázuriz: "Aprovecho esta circunstancia para recordarle que, según el plan previamente concordado, deberían convocarse otros encuentros, esta vez de carácter regional, para proseguir el camino de profundización de los distintos contenidos doctrinales de la Teología India hasta llegar a una completa y definitiva clarificación de los aspectos problemáticos ya individuados". La Congregación por la Doctrina de la Fe del Vaticano designó como su representante a Mons. Octavio Ruiz Arenas de Colombia.
Finalmente, había un tercer encuentro en octubre de 2006 en Guatemala, donde se refirió explícitamente a esta carta (www.celam.org/documentacion/215.doc).

el VI Encuentro en El Salvador (San José de Berlín). En el Encuentro de Manaos participaron unas 200 personas de 16 países y 50 comunidades indígenas.

He aquí partes del Mensaje Final:[154]

Articulación Ecuménica Latinoamericana – V Encuentro Taller de Teología India

Manaos Brasil, 21 al 26 de abril de 2006.

Declaración Final.

A todas las comunidades indígenas de todas las naciones y gobiernos del mundo de todas las Iglesias, desde el corazón de la Maloca de Amazonia les anunciamos que la fuerza de los pequeños, es vida del mundo.

Como los arroyos y manantiales que confluyen en el gran río Amazonas, así desde los pueblos que nacemos en los cuatro vientos hemos venido a juntar nuestros corazones y palabras a orillas de este gran río sagrado.

[…]

En Brasil nos han recibido con gran ternura, con palabras hondas y danzas movidas por sonajas, silbatos y corazones dispuestos a compartir esperanzas y sueños de otro mundo posible, en donde la fuerza de los pequeños es una alternativa para la vida toda.

Desde el primer momento hemos saboreado las riquezas rituales de nuestros pueblos, que manifiestan la gran sabiduría y el enorme amor de nuestra Madre Padre de la Vida, expresado en las candelas, hojas, semillas, frutas, bebidas, incienso y oraciones.

Jesucristo resucitado, curiosamente se presentó en nuestro encuentro teológico, dando fuerza a la lucha de los pueblos y dando sentido a la muerte de nuestros mártires. En nuestros corazones hemos escuchado que la vida triunfa sobre la muerte. Una abuela, dentro del encuentro, nos enseñó que

154 En: http://www.endepa.madryn.com/palabraindigena2.html.

cuando se muere luchando por la vida, no se muere jamás. Nuestros mártires no son enterrados sino sembrados para que nazcan nuevos guerreros, con lo que la experiencia de nuestros muertos fortalece el corazón de nuestros pueblos. Vivimos y queremos seguir viviendo y por eso ofrecemos nuestra propia vida.

Nos han traído una gran alegría y esperanza las palabras de los hermanos y hermanas acompañantes y aliados de esta caminata teológica, cuando han afirmado que esta luz que es Señora Señor de la Tierra y del Agua, ya estaba en los pueblos indígenas y en todas las culturas y religiones y que ninguna de ellas debe estar sobre la otra, porque cada una de ellas tiene en sus manos una pequeña luz del Fuego Divino.

[...]

Los mitos, los ritos y las experiencias históricas nos han reafirmado que son el recinto más sagrado que tenemos los pueblos indígenas. Las plegarias y las danzas durante nuestro encuentro nos invitan a una continua purificación de los males y de las plagas que se nos han metido en el corazón, impuestos por el sistema neoliberal. Es verdad que muchas de las plagas nos vienen de afuera, aunque desafortunadamente también, hemos tenido producción de ellas entre los mismos indígenas como el divisionismo, la pérdida de identidad, el abandono de nuestras tierras, la violencia familiar.

Los participantes en este encuentro queremos denunciar que la plaga que más amenaza en este momento de la historia es la que sufre la Amazonia, su enorme caudal de agua, su gran riqueza de biodiversidad, sus pueblos y culturas milenarias, a causa de la codicia de los poderosos que pretenden adueñarse de este ecosistema que es imprescindible para la vida de todos los seres de la Tierra.

Frente al sistema neoliberal que arrasa y destruye la vida, las y los indígenas ofrecemos a los pueblos del mundo, como alternativa, la sabiduría con la que cultivamos y cuidamos a la naturaleza, la manera tradicional con la que nos curamos integralmente, la fortaleza espiritual que nos ayuda a salir adelante en la historia.

Convocamos a todos los pueblos indígenas a seguir siendo los guardianes y defensores de los mares y del viento, de los peces y las aves, de las semillas y los frutos, de los árboles y de los animales, de los ríos y de las montañas, de las pampas y de los campos, porque el corazón del Cielo y de la Tierra nos ha sembrado en la historia para dar alegría y plenitud al mundo y no para marchitarlo ni destruirlo. Y los convocamos también a seguir luchando y exigiendo que sean respetados los Derechos Indígenas por los gobiernos, la sociedad y las iglesias.

Desde la palabra milenaria de nuestros abuelos y abuelas, hemos visto nuestra pequeñez y hemos tomado conciencia de que solos y aislados no podremos hacer frente a las amenazas que nos presenta este sistema de muerte. Las narraciones, dentro del encuentro, de los mitos donde han aparecido las hormigas y los sapitos nos han dejado esa enseñanza en el corazón.

Cuando nuestros hermanos y hermanas indígenas de Manaos nos invitaron a visitar las aguas sagradas del Amazonas, sitio donde se juntan las aguas blancas y las aguas negras, aprendimos que es posible unirse los diferentes en un solo caudal generador de vida para la humanidad y fertilidad para el mundo.

A lo largo de estos días han aparecido algunos retos, defender la vida de nuestras hermanas y hermanos indígenas que están siendo agredidos, propiciar un auténtico diálogo entre indígenas e instituciones nacionales y eclesiales, comprometernos proféticamente como misioneros y misioneras que lejos de imponer una ideología testimoniemos y anunciemos el Evangelio de Jesucristo.

Durante estos días de profunda contemplación hemos constatado que la fuerza de los más pequeños, está en su unidad y organización, en sus asambleas y encuentros comunitarios, en ser responsables con sus servicios y cargos, en abrir sus corazones para sumar y multiplicar, en sus sueños y utopías, en el saber transformar y complementar su identidad y su cosmovisión propia, en su ética y cumplimiento de la palabra, en su vinculación con la tierra y con las aguas, en su solidaridad y capacidad de movilización, en su parentesco con toda la creación y su hermandad con todos los

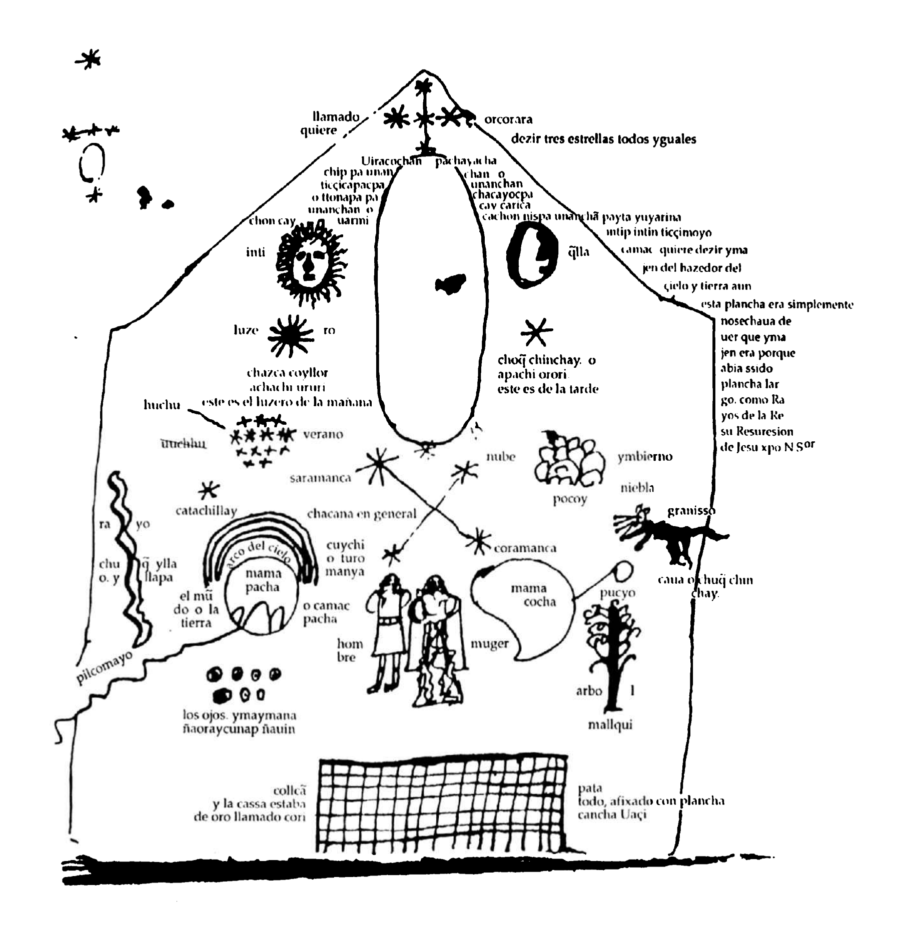
pueblos, en sus danzas y sus fiestas, en su espiritualidad y honda vinculación con quien es Madre y Padre de la Vida.

Desde nosotros damos un amplio agradecimiento a quienes han sabido solidarizar a las causas indígenas y se han comprometido con éstas hasta las últimas consecuencias, en cada uno de los países de Latinoamérica, por ejemplo en el levantamiento de Chiapas, México, el levantamiento indígena en el Ecuador, en el empoderamiento indígena de Bolivia, en las luchas por la demarcación de las tierras en Brasil, en el reconocimiento Constitucional en Paraguay, pero sobre todo queremos reconocer a quienes, como Jesucristo, día a día están con nosotros en nuestras comunidades, en los momentos de dolor y de fiesta, en los momentos de siembra y de cosecha, en las malas y en las buenas, a quienes con nosotros trabajan y con nosotros sueñan a ellos y ellas que por nosotros mueren y en nosotros resucitan.

Al final de nuestro encuentro en torno al fuego y a la comida, nos estrechamos de las manos para comprometernos a seguir construyendo nuestra historia, a seguir defendiendo nuestros territorios tradicionales, a fortalecer nuestras culturas y religiones propias, a solidarizarnos con las luchas políticas de nuestros pueblos, a seguir impulsando el surgimiento de las Iglesias Autónomas.

Desde la Gran maloca Indígena de la Amazonia en manaos, Brasil, a 26 de abril de 2006.

6.7 Anexo: Transcripción del "Dibujo Cosmogónico" de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613)



7

La imagen de Dios en perspectiva indígena andina

7.1 Introducción

Después de estas precisiones históricas, filosóficas y religiosas, voy a tratar dos campos temáticos de la teología indígena en América Latina, contextualizados dentro del ámbito andino. La teología andina de cuño cristiano se entiende como una vertiente regional y cultural de la "Teología India" latinoamericana. Viene de una práctica pastoral de relativamente larga duración, en el sentido de una "pastoral indígena", tal como ha sido promovida y fortalecida por el *Instituto de Pastoral Andina* (IPA) en Cusco (Perú), el *Centro de Teología Popular* (CTP) y el *Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología* (ISEAT) en La Paz (Bolivia), como también por la *Comisión de Pastoral Indígena* del *Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe* (CELAM) y del *Consejo de Iglesias Latinoamericano* (CLAI). Además, las Conferencias Episcopales Nacionales y muchas diócesis de los tres países andinos con el mayor porcentaje de indígenas, Ecuador, Perú y Bolivia, han constituido comisiones de "pastoral indígena". En Bolivia, es denominada *Secretariado de Culturas* y fue iniciada en 1994.

Desde 1990, se realiza cada año un Encuentro Binacional Perú-Bolivia de "Teología y Pastoral Andina".[155] En los años 2005 y 2006, el ISEAT realizó un proyecto de investigación muy amplio sobre "Teología Andina", cuyo resultado fue publicado en dos tomos.[156] Adicionalmente, el instituto edita desde 1994 la revista semestral *Fe y Pueblo* que se dedica a temas de teologías y pastoral indígenas. El "Instituto de Misionología", agregada a la Universidad Católica de Cochabamba, promueve desde años estudios sobre el tema y publica los resultados en monografías y una revista.[157] No hay que olvidar la revista *Pastoral Andina* (desde 1974: 175 números) y la serie monográfica *Allpanchis Phuturinqa* (desde 1969: 70 volúmenes), del Instituto de Pastoral Andina (IPA) en Cusco (Perú), cuya publicación tenía que ser suspendida recientemente, debido a los nombramientos de obispos del *Opus Dei* y de *Sodalitium Christianae Vitae*, o que han tomado un rumbo totalmente distinto y conservador.

Como se puede ver, en el caso de la llamada "Teología Andina" no se trata ni del resultado del trabajo de unos/as pocos/as teólogos/as o representantes eclesiales, ni es una moda de los últimos años. Se trata de una teología contextual que está enraizada en la vida eclesial y pastoral de la región andina, que ya tiene una historia relativamente larga y que se orienta cada vez más en perspectiva ecuménica.

155 Véase el extenso informe al respecto en: ISEAT 2006.

156 Estermann 2006b.

157 En la serie *Espiritualidades Originarias* aparecieron hasta la fecha siete volúmenes: Vol. 1 *Pacha*; vol. 2 *Jaqi – Runa*; vol. 3 *Jaqichasiña – Masachakuy*; vol. 4 *Ajayu – Espíritu*; vol. 5 *Pachamamampi suma qamasiñani – Convivimos bien con la naturaleza*; vol. 6 *Qamawisata lup'ipxañani – Reflexionemos sobre nuestra vivencia*; vol. 7 *Awatirinakasa – Nuestras autoridades*. En la revista semestral *Cuadernos Interculturales 'Caminar'*, editada en conjunto con el Centro *Semilla* de la Comunidad de los misioneros Maryknoll, ya fueron publicados 12 números sobre temas como interculturalidad, descolonización y ética. En la serie de monografías *Misión y Diálogo* fueron publicados, por ejemplo, *Teología desde el Titikaka* (2003) del jesuita Enrique Jordá, y *Mujer Aymará: Migrante Hermana* (2008a) de la teóloga metodista Vicenta Mamani Bernabé.

En lo que sigue, intento escoger de entre los muchos temas de reflexión teológica en el contexto andino dos enfoques que sirven de ejemplos como para mostrar las dificultades con las que tiene que lidiar este tipo de teología, la riqueza que contiene y el modo cómo procede: la imagen andina de Dios y la imagen de Jesucristo (cristología). En esta Unidad me limito a la imagen de Dios en perspectiva andina, respectivamente en el contexto del espacio andino.

7.2 Problemas de traducción

Como en otros contextos culturales –China e India– hay problemas bastante serios con la traducción de conceptos y términos enraizados en idiomas y contextos semitas y occidentales, que son decisivos para el lenguaje teológico en el contexto andino. Parte de ellos es la denominación para lo que se llama en español *Dios*, en latín *Deus* y en griego *Theos*. Ni en quechua ni en aimara hay un término genérico para lo divino. Para adaptarse al concepto occidental, respectivamente al ropaje fonético del mismo, las y los indígenas de la región andina reproducen el término español *Dios* como *Yus*, porque en ambos idiomas nativos, la letra D no existe. La reproducción lingüística como *Tio* (no debe ser confundido con *tío*) se limita estrictamente a la figura legendaria y demoníaca de un espíritu protector de las minas.[158]

158 El *Tio* es una figura religiosa legendaria de los mineros y se la puede hallar en cada mina en Bolivia. Se dice que fue presentada por los españoles a los *mitayuq*, es decir los trabajadores indígenas forzados, como amenaza, para que se dejen motivar por esta deidad en disfraz de diablo (con cuernos y con un falo erguido) a trabajar duramente. En eso, los señores coloniales habrán inculcado a los indígenas que éste fuera el Dios que siempre les mire y les castigue, en el caso extremo inclusive con la muerte, si se muestren flojos o si engañen a los españoles. Como en quechua y aimara no hay letra para la D, se la llamó a esta figura simplemente *Tio*, que fue reinterpretado posteriormente como "deidad protectora" de las minas.

Si observamos las distintas versiones del Padrenuestro en quechua, recién nos damos cuenta de los problemas casi insuperables que conlleva esta inconmensurabilidad lingüística. Me limito en esta ocasión a la expresión "Padre Nuestro", las palabras iniciales de la oración predilecta de Jesús (véase el Anexo a esta Unidad).

En el *runa simi* (ésta es la expresión indígena para el quechua: "lengua de la gente") de Cusco que es considerado a menudo como normativo para la comunidad lingüística del quechua que se extiende desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina, podemos encontrar la denominación *Yayayku*, en donde el sufijo *–yku* se refiere al pronombre personal exclusivo de la primera persona plural, es decir, significa "nosotros/as". Tanto en el quechua como en el aimara, hay dos sufijos para "nosotros/as": el exclusivo *–yku*, respectivamente *–sa* excluye a las personas presentes fuera del interlocutor directo, el inclusivo *–nchis*, respectivamente *–tan*, les incluye. En el Padrenuestro se excluye a Dios Padre del "nosotros/as". En Bolivia, los quechuas usan en ciertas regiones en vez de *Yayayku Taytayku* simplemente *Yayayku*. En el dialecto de Ayacucho, en los Andes centrales del Perú, se usa otra variante, es decir solamente *Taytayku*. En el quichua del Ecuador, se puede apreciar la expresión *Ñukanchik Yaya* o *Tata Dios*, respectivamente *Yaya Dios*. En Colombia, entre los quechuas la expresión *Nukanchispa Atun Taita* es bastante común.[159] En aimara, se puede ver la expresión *Nanakan Awkisa*.

En el quechua, se usa dos palabras que significan, en el fondo, "padre": *Yaya* y *Tata* (o *Tayta*), en aimara (aparte de *Tata*) se lo reproduce mediante la palabra *Awki*. En regiones con una fuerte presencia

159 Como otras variantes, se puede mencionar las siguientes: *Taytanchiq Dyusitu* (Cajamarca); *Taytayllapa* (Lambayeque); *Taytanchik* (Huánuco); *Yayallaakuna* (Ancash); *Dios Yayallaakuna* y *Tayta Diosllaakuna* (Huaylas); *Tayta Dios* (Lauricocha; Huamalíes); *Tayta Diosniikuna* (Junín); *Tayta Diosniillá* y *Tayta Diosninchik* (Huanca), *Ñucanchij Yaya, Ñucanchi Taitalla* y *Ñukanchik Taytalla* (quichua del Ecuador).

del quechua, se usa la forma doble con el pronombre posesivo repetido *(Taytayku Yayayku)*, en regiones con poca población quechua, sin embargo, se agrega la palabra española *Dios.*[160] En las traducciones de la Biblia, se usa para "Dios" normalmente el equivalente en español ("Dios"), en una forma adaptada y cargada de los sufijos correspondientes (por ejemplo, *Dyusmi Tukuy Imata Rurarqan…*: "y Dios [*Dyusmi*] ha creado todo…"), porque simplemente no existe un término correspondiente en quechua o aimara.[161]

Además, existen los nombres propios para ciertas deidades que provienen del tiempo precolonial. Lo más difundido es el nombre *Wiracocha* (o *Wiraqucha*), una deidad panandina que ha sido venerada tanto por los quechuas como por los aimaras. Después había la deidad *Pachakamaq (Pachacámac)*, una deidad venerada sobre todo en la costa del Pacífico; los misioneros franciscanos se referían a ella para demostrar que los pueblos precoloniales ya conocieran a un dios creador. *Pachakamaq* significa literalmente: "aquél que ha ordenado la *pacha*"; y esto no es tan distinto de la concepción de *Génesis* de que Dios ordenó el caos *(tohuwabohu)* existente y "creó" de él un cosmos.[162] De una *creatio ex nihilo* no se habla ni en una ni en otra de las dos tradiciones.

La Teología Andina cristiana no reivindica estos nombres propios precoloniales para las deidades, porque, en primer lugar, no estaban presentes en todas partes de la misma manera, porque, en segundo

160 En el Credo aparece la combinación de *Yaya* y *Dios*: *Iñini llapa atipaq Dios Yayaman…* ("creo en Dios Padre quien puedo todo… [todopoderoso]").

161 En general, se puede apreciar una tendencia entre intelectuales de reemplazar en el quechua y aimara el gran número de palabras prestadas del español por nociones indígenas que muchas veces son muy artificiales. En la población común y corriente, las palabras prestadas del español son tan comunes que forman parte del propio idioma.

162 Gn 1: 1-2: "Al principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra era informe y desordenada, las tinieblas cubrían el abismo, y el soplo de Dios se aleteaba sobre las aguas" (resaltar mío).

lugar, no juegan ningún papel en la religiosidad popular, y porque, en tercer lugar, no tienen significado genérico. Teologías andinas no-cristianas, contrariamente, intentan salvar del olvido sobre todo a la deidad *Wiruqucha* y el santuario pre-incaico de *Tiwanaku* (cerca del Lago Titicaca en Bolivia), relacionado con este dios.

Como alternativa se usa a veces también las nociones *Apu* (quechua) y *Achachila* (aimara) que, en el fondo, son reservadas para los ancestros y, como veremos, más en el sentido de un título honorífico para Jesucristo. La ausencia de una palabra autóctona para "Dios" no tiene que ver con el hecho de que no existiera concepción o imagen de lo divino, sino con la ausencia de la imagen de una deidad absolutamente trascendente.

7.3 ¿Animismo, panteísmo o teísmo?

Sobre todo en trabajos etnográficos y de las ciencias de la religión, sigue apareciendo la postura de que el hombre andino fuera radicalmente animista. Por otro lado, círculos fundamentalistas de las iglesias pentecostales y también ciertos sectores de la iglesia católica, etiquetan a las y los indígenas andinos/as como "politeístas" y "neopaganos/as", porque no sólo venerarían a Dios, sino también a la *pachamama*, el rayo, los Santos, los ancestros y los espíritus tutelares. Y finalmente, hay observadores/as de la religiosidad andina que ven en ella una expresión de la monolatría (veneración de un solo dios, pero aceptación de otros dioses), idolatría, superstición o simplemente "paganismo".

Sabemos que todas estas etiquetas son determinaciones ajenas, porque nadie se declara a si mismo/a "idólatra", "pagano/a" o "animista". Si tomamos, por ejemplo, la noción de "pagano/a", se aclara esta asimetría: originalmente (en el Imperio Romano) fue usada por una población urbana (ilustrada), para referirse al sincretismo religioso de la población rural (*paganus* significa "campesino"), para distinguir la propia

"religión alta" de esta llamada "religión natural". La jerarquización hecha por las ciencias de la religión, en el sentido de una línea ascendente desde el animismo, pasando por el politeísmo hasta llegar al monoteísmo, que se fundamenta además genéticamente, proviene del imaginario dominante en Occidente, llevado filosóficamente al concepto por Hegel, de que todas las formas religiosas anteriores se diluyeran racionalmente y se negaran dialécticamente en el monoteísmo del cristianismo.[163]

El concepto de "animismo" es particularmente problemático, porque ha sido usado por mucho tiempo en sentido peyorativo para la forma religiosa premoderna y arcaica. Además, se lo asocia estrechamente con el concepto no menos problemático de las "religiones naturales" que en el contexto de las "religiones de textos" son caracterizadas como mágicas, irracionales y tribales. El animismo sostiene la "animidad" (estar lleno de almas o *animae*) de la naturaleza física, inclusive los cuerpos celestes, es decir la existencia y presencia más o menos englobante de "espíritus" y "almas" en la naturaleza, a los que hay que rendir respeto y veneración, en una que otra forma. En el contexto de la Teología Andina, se nos plantea de nuevo un problema de traducción, sobre todo un problema hermenéutico de entendimiento intercultural. Lo que en Occidente es conocido como *anima* (*psyché*: "alma") o *spiritus* (*nous*; "espíritu"), no tiene complemento en los Andes, o solamente en forma limitada y bajo otros parámetros.[164]

El concepto "alma" fue introducido a la religiosidad popular de los quechuas y aimaras por los misioneros españoles, y eso en doble sen-

163 En la antropología de la religión, la noción muy ambigua de "religiones naturales" o inclusive "religiones primitivas" fue reemplazada por la noción de "religiones tradicionales". Pero también esta noción es problemática, porque parte de una contraposición a las "religiones modernas"; menos controversial sería la expresión "religiones indígenas" que no coincide con la expresión frecuentemente usada de "religiones tribales".

164 Véase Estermann 2006d: 230-236.

tido: por un lado, como *psyché*, es decir parte integral del ser humano y concepto que fue fundamentado por la filosofía occidental antigua y evolucionado en la filosofía medieval, y, por otro lado, como existencia post-mortal de los difuntos ("las almas"). Como no hay "equivalente homeomórfico"[165] para el primer concepto en la filosofía andina, se usa la noción española "alma" (la traducción literal de *anima* y *psyché*) hoy exclusivamente para los difuntos. Para la "fuerza vital" o lo que se denomina comúnmente "alma", existen diferentes nociones, según el aspecto y contexto. En aimara, se ha impuesto sobre todo el término *ajayu*, en quechua la palabra prestada *animu* (que no se deriva de la latina *anima*, sino de la palabra española *ánimo*); además hay otras nociones como *kuraji*, *qamasa* o *kallpa*. Las y los antropólogos/as han encontrado, según sus testimonios, en algunas regiones hasta diez de estas "almas" o "fuerzas vitales" en la persona humana, y que el número sería en las mujeres mucho más alto que en los varones.[166]

Pero también respecto a la noción "espíritu", las dificultades no son menores. No existe una noción genérica ("espíritu") en los idiomas indígenas, sino expresiones concretas para determinados espíritus tutelares y demonios. Como ni en quechua ni en aimara hay palabra alguna para el "mal" o el "diablo"[167], deberíamos ser muy cautelosos/as

---

165 Con esto no me refiero solamente a una correspondencia lingüística, sino a un concepto que cumple en un contexto cultural distinto una función que es similar ("homeomórfico") a la función que tiene en la cultura comparada. En este sentido, *pacha* podría ser considerado un "equivalente homeomórfico" de "cosmos", pero *ajayu* ("fuerza vital") no sería un "equivalente homeomórfico" de "alma".

166 Cf. Fernández 2004 y Rösing 1997b.

167 Tanto *saxra* como *supay/supaya* son nociones que fueron traducidas por los misioneros como "demonio", "diablo" y "Satanás", pero que tienen en los idiomas indígenas un significado neutro, muy parecido al griego *daimonion*. La palabra española "mal" es reproducida en quechua y aimara mediante la negación de "bien" *(manan allin/jan wali)*. En quechua, se usa frecuentemente la palabra *nuna* para los "espíritus", pero se trata solamente de los espíritus tutelares (positivos), que corresponden a los *uywiri* en el contexto aimara. Cf. Choque 2009.

a la hora de ordenar el "mundo espiritual" de los Andes en analogía a la dicotomía occidental de "poderes angelicales" y "poderes diabólicos". Se denomina a los "espíritus" andinos *(nuna)* según su origen, procedencia, función y significado. Hay, entre otros, los espíritus protectores de las comunidades, sobre todo la *pachamama* y los *achachilas* o *apus*, es decir los espíritus de los ancestros. Se asocia a Jesucristo, como veremos, sobre todo con estos espíritus protectores, y él asume entonces la misma función. Además, existen los espíritus tutelares de la familia y del hogar (*kuntur mamani, qiri awicha* y *uywiris*),[168] los de la producción agrícola *(illas, ispallas)* y de los recursos naturales *(saxras, anchanchus, ninawillas)*.[169]

Algunos/as intelectuales proponen reemplazar la noción occidental "animismo" por aquella de "ajayísmo" (en referencia al *ajayu*: "fuerza vital").[170] Círculos indigenistas, por otro lado, plantean un animismo militante, en oposición al monoteísmo occidental y judeo-cristiano que sería responsable de la destrucción de la naturaleza, del patriarcado y del etnocidio de los/as indígenas.

Pero también los conceptos de "panteísmo" o "teísmo" no son capaces de reflejar correctamente al contexto andino. Si bien es cierto que el panteísmo coincide con la concepción enraizada en el mundo andino de una red universal de relaciones y del rechazo de la trascendencia en el sentido de un más-allá respecto al cosmos *(pacha)*, no se identifica, sin embargo a lo divino con el mundo. Es parte de este todo, pero no en el sentido de una unidad o sustancia que puede separarse del todo, sino en cierto sentido como el orden significativo que está inmerso en el cosmos, y el fundamento que sostiene al cosmos en su estructura relacional. Lo divino en el contexto andino tampoco se puede concebir por

168 Véase la investigación antropológica acerca de los *uywiri*: Choque 2009.
169 Respecto a un análisis profundo, cf. Quispe 2006.
170 Cf. Miranda 2006, especialmente 32ss.

medio de un teísmo de cuño occidental, si se lo entiende en el sentido de la absolutez, trascendencia, personalidad y sustancialidad de lo divino.

Pienso en primer lugar en el concepto del "panenteísmo"[171], es decir la idea de que Dios o lo divino está presente en todo y es eficaz a través de todo. Dios es la *chakana* de las *chakanas*, la red universal de relaciones que articula todo con todo y que lo llena de vida y energía. De acuerdo a la concepción andina, todo está lleno de vida (panzoísmo), lo que puede ser traducido en sentido religioso como la experiencia de que todo está lleno de lo divino. Los llamados "espíritus" son manifestaciones de este misterio divino que queda, en última instancia, incomprensible, como el centro redondo vacío en la Cruz Andina o el óvalo en el "Dibujo Cosmogónico" de Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

7.4 Dios: femenina y masculino

Los principios básicos de la filosofía andina tienen validez también para lo divino, porque éste es parte de la *pacha*, el orden cósmico englobante. Esto es válido especialmente para los principios de complementariedad y reciprocidad que quisiera profundizar en esta oportunidad respecto a sus implicaciones para la teología. El principio de complementariedad dice que cada ente o cada sector es "complementado" en el orden cósmico por un ente o sector correspondiente, con tal de que el ente o sector respectivo recién puede llegar a ser "pleno" *(com-pleto)*, es decir un ente en sentido estricto o un sector que descansa en sí mismo. El concepto implicado es el de la "plenitud" *(plenitudo)* que ya está presente en el concepto de la "complementariedad" *(con-plenus)*. El ente particular para el hombre andino no es, contrariamente a la metafísica sustancialista de Occidente, una "sustancia" autónoma y encerrada en sí misma,

171 En Occidente, la concepción del "panenteísmo" se relaciona con Maestro Eckhart, Nicolás de Cues, Karl Christian Krause, Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne y Arthur Peacocke.

sino un ser incompleto que precisa de la complementación correspondiente por medio de su "complemento". La "complementación", y, por tanto, la plenitud, se realiza mediante la relación que forma parte del axioma más básico del pensamiento andino (axioma de relacionalidad).

El principio de complementariedad tiene validez universal y, por tanto, también tiene implicaciones para el ámbito religioso, especialmente para la concepción de lo divino. Para tomar primero un ejemplo desde la antropología: lo que en Occidente llamamos "persona humana", es decir, el individuo particular, es considerado en el contexto andino como incompleto y necesitado de su complementación. El principio de la complementariedad en el ámbito andino siempre se articula con la sexualidad, que no debe de ser entendida solamente en sentido biológico, sino como una "sexuidad" que tiene validez en todas las dimensiones cósmicas: todos los seres y sectores son determinados "sexualmente", y tienen, por tanto, un carácter femenino o masculino.[172] Esto tampoco es muy extraño a la polaridad del *yin* y *yang*, fundamental para la tradición taoísta.

Un individuo humano, sea éste masculino o femenino, requiere entonces para su "plenitud" la "complementación" polar correspondiente que se realiza por medio de la relación. Recién de este modo, el individuo llega a ser una "persona" en sentido pleno. Esto no significa que se debe realizar siempre en el sentido de una relación de pareja heterosexual, sino también puede darse en un contexto simbólico y ritual. Voy a dar algunos ejemplos. La palabra aimara para "matrimonio" es *jaqichasiña* que podemos desglosar, debido a la estructura sufijante de los idiomas andinos en las siguientes partes: la raíz *jaqi-* que significa

172 El neologismo "sexuidad" pretende evitar un reduccionismo biológico en la interpretación de la complementariedad "sexual" que sugiere la noción de la "sexualidad". La sexualidad en el sentido de la "sexuidad" es en el espacio andino un *transcendentale*, es decir, una característica común a todos los entes, y que supera, por tanto, el mucho la sexualidad biológica.

"ser humano", "persona", "individuo", el sufijo *–cha* que determina el carácter procesual de una acción y puede ser traducido como "hacerse" o "devenir", el sufijo *-si* que corresponde al pronombre reflexivo "se" en el sentido de "mutualmente", y finalmente el sufijo *–ña* que representa normalmente la forma del infinitivo, pero que puede ser interpretado también como sustantivación del verbo. En conjunto, tenemos entonces: "hacerse mutuamente una persona plena". La relación de pareja heterosexual es en los Andes el lugar de la "personalización"; antes de que alguien esté casado/a por el rito andino, no puede asumir un cargo político, ni una función ritual, porque éstos deben de ser ejercidos en paridad *(yanantin).*[173]

Un segundo ejemplo del ámbito ritual. Cada ritual apunta a la "plenitud", al restablecer, fortalecer y ampliar las *chakanas* (puentes) necesarias para la vida. El ritualista o chamán *(yatiri; paq'o)* ejerce su función de polo opuesto al ámbito espiritual correspondiente. Si, por ejemplo, se trata de la fertilidad de la tierra y había llovido últimamente muy poco, el chamán masculino debe de articularse, mediante una *chakana* ritual, con la *pachamama* y la lluvia, ambas de carácter femenino. Si, al contrario, se trata de la fertilidad de un rebaño de llamas, debe de ejercer la función ritual una chamán femenina *(awicha; paq'o)*, porque el ganado es de carácter masculino, debido a su cercanía a las cumbres de los cerros (aunque los animales particulares pueden ser machos o hembras). En el ritual, también hay una complementariedad simbólica

173 El principio de la dualidad polar *(yanantin)* se manifiesta tanto en el ámbito sexual, social y político, como también religioso. Autoridad, vida y fertilidad sólo son posibles gracias a esta dualidad polar. Anteriormente, los pueblos y ciudades en los Andes tenían –y por parte siempre lo tienen– una parte "inferior" *(urin)* y una parte "superior" *(hanan)* entre las que se producía una suerte de lucha creativa. Lo mismo podemos ver en la danza tradicional del *t'inku* que representa una lucha ritual entre dos grupos polares y mediante es cual las fuerzas de la naturaleza son representadas simbólicamente, para que la tierra mantenga su fertilidad. Cf. al respecto Mamani 2008b.

de los elementos de una "sexuidad" distinta: Sol y Luna, oro y plata, ancestros masculinos y femeninos.[174]

De lo dicho resulta obvio que la concepción de Dios en el contexto andino debe corresponder a la complementariedad de todos los entes. Menciono en forma ejemplar a tres campos temáticos en los que la imagen andina de Dios está en cierta tensión o hasta contradicción con la concepción filosófica planteada en Occidente (que no necesariamente coincide con la concepción bíblica).

En primer lugar, tenemos al concepto de "absolutez" de lo divino que, si bien es cierto que no es idéntico con la "trascendencia", está estrechamente articulado con ésta. El concepto de la "absolutez" significa literalmente "estar suelto/a", "estar-fuera-de-cada-relación" *(ab-solvere)*, y se refiere a un modo de existir que se denomina en la filosofía occidental mediante la noción de "sustancia": lo absoluto es –según Hegel– aquel ser que existe en-y-por-sí-mismo y que no requiere para su existencia de la existencia de otros entes ni aquella de una relación con éstos, es decir: que se es suficiente en sí *(suisufficientia)*. Para el sentimiento andino, tal "absolutez" no es pensable y mucho menos deseable, porque la condición social y cultural de "estar fuera de toda relación" equivale a una sentencia de muerte, debido a que la auto-suficiencia espiritual es una de esterilidad y muerte.[175] Si Dios es fuente y expresión de la vida y de amor, no puede nunca ser "absoluto", sino que realiza estas características básicas en una red de relaciones. La doctrina cristiana de la Trinidad

174 Esta complementariedad ritual puede hacer entendible al hombre andino el celibato católico (de sacerdotes y religiosos/as), a pesar de que en el caso de los/as chamanes andinos/as, sólo se trate de una "abstinencia temporal", y no de una forma permanente de vida. Esta última no puede ser entendida por la concepción andina de la vida y del cosmos, y además es considerada nociva para la vida.

175 Si alguien es expulsado/a de la comunidad, esto equivale a la muerte social. A la luz de este fenómeno, la problemática de la migración en el contexto andino tiene un aspecto aún más dramático que no tiene en otras culturas.

se asemeja a este tipo de pensamiento en la medida en que piensa lo divino básicamente desde la relacionalidad.

Un segundo concepto es el de la "trascendencia" divino, es decir de su condición de estar más allá del cosmos (o hablando en términos cristianos: de la creación). Como hemos visto, el mundo para el hombre andino es la estructura englobante de relaciones entre los elementos y sectores que siempre están articulados entre sí. Lo divino no forma excepción alguna a esta ley: es inmanente a la *pacha*. Es la *chakana* de las *chakanas*, el orden cósmico en sí que recién hace posible la vida. Por lo tanto, hablar de un Dios que trasciende al mundo, resulta muy extraño para el sentimiento andino, y además no es deseable. Y esto significa también que no podríamos hablar de un Dios creador en el sentido de una *creatio ex nihilo*. Dios es la fuerza ordenadora cósmica, y el verbo *kamay*, usado por los misioneros para referirse a un supuesto Dios creador, es parte del nombre honorífico para la deidad panandina *Pachakamaq* y significa "ordenar".[176]

Un tercer concepto que ya no es de origen filosófico, sino bíblico y de la religiosidad popular, es el concepto de la "masculinidad" de Dios, que se manifiesta sobre todo en el atributo "Padre" y que traviesa la historia religiosa judeo-cristiana como un hilo conductor. La teología académica hablaría, por cierto, de un Dios que trasciende a los sexos y la sexuidad, e interpretaría las metáforas con carga "sexual" en el sentido de una analogía. Para el hombre andino, Dios ni es exclusivamente masculino ni femenino, pero tampoco trascendente o neutro respecto a la sexuidad, sino que contiene tanto aspectos femeninos como masculinos. Expresado en lenguaje simbólico: Dios es a la vez padre y madre, porque recién en base a esta complementariedad básica, la vida y la fertilidad se vuelven posibles. Un Dios netamente "masculino" queda estéril y no puede ser considerado fuente de la vida.

176 Acerca del tema de un dios creador andino, véase Rowe 1960 y Taylor 1974-76.

Esto no quiere decir, por otra parte, que existiera en el contexto andino una suerte de "biteísmo" (fe en dos dioses), es decir la fe en dos deidades totalmente separadas una de otra, tal como ha sido el caso parcialmente en el panteón romano (Zeus y Hera; Júpiter y Juno) y con los marcionitas (siglo II). Lo divino, único y englobante, la red de relaciones y puentes cósmicos, se manifiesta en forma femenina y masculina que se revela, de este modo, como fuente de la vida y de amor, de justicia y consolación. La explicitación concreta de la "sexuidad" teologal se manifiesta, por decirlo de esta manera, en el nivel de la pachasofía andina, es decir como complementariedad entre Jesús y la Madre Tierra, la *pachamama*. Debido a la catequesis católica, se ubica al Dios Padre "abstracto" en el estrato superior *(hanaq/alax pacha)*, Jesús y la *pachamama*, por contraste, en el mundo concreto de la vida *(kay/aka pacha)*, o, tal vez más preciso: en la zona de transición entre los dos estratos o "mundos". En los rituales y en la liturgia, pero también en el imaginario religioso de la gente, la complementariedad sexual (o "sexuada") juega un papel muy importante. Sólo refiero a la gran importancia del culto mariano y la posición social e idealización de la "madre" en las sociedades andinas.

7.5 Los/as mediadores/as religiosos/as

El principio de correspondencia y de reciprocidad también tiene, tal como el principio de complementariedad, implicaciones para la relación religiosa y la imagen de Dios. Como no existe un abismo o una separación tajante entre lo divino y lo humano, esta "zona de transición" es poblada por una serie de figuras religiosas y rituales de transición y mediación, muy similar a la idea medieval de una "cadena ininterrumpida del ser" que se extiende desde la materia inorgánica, por las plantas, animales y el ser humano, hasta los seres puramente espirituales o ángeles y finalmente hasta Dios mismo.[177] El mediador más importante es

177 Cf. Lovejoy 1936 y 1983.

también en los Andes Jesucristo *(Apu Taytayku)* que vamos a ver de más cerca en la próxima Unidad.

Los/as mediadores/as religiosos/as tienen, en general, la función de una *chakana*, son entonces puentes entre estratos y mundos vitales distintos. Aparte de Jesucristo, la *pachamama* (Madre Tierra) juega un papel importante que se superpone, en el contexto católico andino, en su mayoría a la figura de la Virgen María. Es significativo que la religiosidad andina ha desarrollado una trinidad femenina, como contrapeso a la Trinidad cristiana con rasgos eminentemente masculinos. La *pachamama* es la *Pacha Tierra*, *Pacha Ñusta* (Princesa) y *Pacha Virgen*. La primera persona representa a la *pachamama*, la segunda se refiere a la figura de la *Ñusta*, la princesa incaica que era la hija del Inca supremo *(Sapa Inka)*, y la tercera es la Virgen María (*Mamacha*: "mamacita"). Estas tres manifestaciones divinas femeninas corresponden a las tres masculinas: a *Taytacha* ("papacito") Dios, al Hijo de Dios o *Apu Taytayku*, y a *Dios Ispiritu* o Dios-Espíritu. Estas correspondencias no siempre son tan inequívocas y pueden manifestarse de otro modo; con frecuencia, la *Pacha Virgen* se asocia con Jesucristo como su "pareja". En la Escuela Cusqueña de la pintura colonial existen representaciones de la Trinidad divina, en donde la Virgen María ocupa el lugar del Espíritu Santo.

Aparte de la *pachamama* (María) y de los *apus/achachilas* (Jesucristo), también los Santos católicos juegan un papel importante en la mediación entre lo divino y lo humano, entre el estrato superior *(hanaq/alax pacha)* y el estrato concreto de la vida (*kay/aka pacha).* Se ubican "toposóficamente" en esta zona de transición precaria y corresponden a "santos" o *chakanas* andinos. Los/as indígenas andinos/as normalmente no tienen noción de las hagiografías respectivas, pero conocen perfectamente las "competencias" y "funciones" de cada uno/a de los/as Santos/as que tienen importancia en la región andina. También las distintas hierofanías de Jesús y María son consideradas Santos/as particulares: en este sentido, el Niño Jesús *(Niñucha)*, la Santísima Cruz, Pascua de Resurrec-

ción e inclusive la Santísima Trinidad son personas santas, pero también las diferentes apariciones de la "Virgen" (*Virgen del Carmen; Candelaria; Natividad; Asunta; de los Remedios; de Belén*) y del "Señor Jesús" (*Señor de Qoyllur Rit'i; Señor de los Milagros; Señor de los Temblores*).

Ya hemos hablado de la relación o correspondencia entre Jesús y los *apus/achachilas*, y entre María y la *pachamama*. Adicionalmente, se puede ver, por ejemplo, la correspondencia entre Santiago (un Santo muy importante en el catolicismo español renacentista) e *Illapa (Qhaxya)*, el Rayo, o de Juan Bautista e *Inti/Willka*, el Sol (la Fiesta incaica del Sol o *Inti Raymi* [21 de junio] y la fiesta patronal de Juan Bautista [24 de junio] prácticamente coinciden). Tal como para cada oficio, enfermedad y situación de vida hay un/a cierto/a Santo/a, también existe entre las deidades andinas una suerte de "división de trabajo", respecto a la protección y el acompañamiento de los seres vivos. El *apu/achachila* ("espíritu tutelar del cerro") más cercano protege al ganado, el *pukyu/puch'u* ("manantial") a la salud, la *pachamama* protege a los seres humanos de los espíritus malignos *(soq'a/supaya)*, e *illapa/qhaxya* ("rayo") tiene el dominio sobre las tormentas y lluvias. En Cusco, los/as Santos/as han reemplazado en la procesión de *Corpus Christi* a las momias de los Incas que fueron llevadas dando la vuelta a la plaza principal.

7.6 El Dios andino: ¿un Dios sin misericordia y gracia?

Todas las relaciones, desde las familiares, productivas y comunales hasta las cósmicas y religiosas en sentido estricto, son determinadas por el principio de reciprocidad que es la garantía para la conservación de la justicia universal mediante el orden establecido. En el ámbito rural, el seguro social funciona en base a la reciprocidad: los padres crían a sus hijos, pero éstos tienen el deber de retribuir este servicio cuidando a sus padres ancianos. En la relación con la *pachamama*, la reciprocidad es una condición imprescindible para la vida y la supervivencia: para

lo que nos da la Madre Tierra, el campesino debe de "pagar" *(pago)* en forma de *despachos* un precio simbólico y guardar estrictamente los días intocables de la *pachamama*.[178] En el trabajo, la reciprocidad del *ayni* (una forma de trabajo comunitario) es un mecanismo vital para las economías precarias del Altiplano andino.

No debe sorprender que también la relación específicamente religiosa, es decir, la relación entre Dios y las y los mediadores/as y el ser humano, funcione dentro del marco de reciprocidad y complementariedad. La economía sacramental entera corresponde a estos principios. Una misa o un sacramento que no "cuesta", tampoco vale; lo que significa que no tiene el efecto intencionado, porque falta su complemento recíproco por parte del ser humano.[179] Muchos/as autores/as hablan de una "religiosidad mercantil" o inclusive de "chantaje" o "manipulación" de Dios por parte del ser humano. Si no tomamos en cuenta el trasfondo cultural, se podría interpretar de hecho la actitud ritual del hombre andino en este sentido.

Pero, en primer lugar, debemos tomar conciencia de que la concepción andina de Dios rechaza muchos atributos de la filosofía occidental, como la suisuficiencia (ser auto-suficiente), la absolutez, la im-

178 La terminología del "tributo a la *pachamama*" indica que se trata de una transacción económica recíproca. La generosidad de la tierra tiene su precio que se puede "pagar" en forma de un don sacrificial simbólico. Los "días intocables" de la *pachamama* son el tiempo entre el 1 y 6 de agosto (antes de la siembra), del 25 de diciembre al 1 de enero (solsticio de verano), del 21 de junio (solsticio de invierno), del domingo de Trinidad (primer domingo después de Pentecostés) y el martes de la Semana Santa (Gow 1976: 5).

179 La economía religiosa corresponde a la economía del "tributo" a la *pachamama*; como *Taytacha* ("papacito Dios") nos da salud y bienestar, debemos de retribuirle un "tributo" correspondiente. El pago al sacerdote por sus servicios es un aspecto secundario que fue introducido por los españoles para posibilitar la existencia de los curas. Sin embargo, hasta el día de hoy hay sacerdotes que abusan de los/as fieles en base a este trasfondo cultural en provecho propio.

perturbabilidad *(impassibilitas)* o la trascendencia. Como "parte" del sistema cósmico de relaciones, el Dios andino también está sujeto a la lógica universalmente válida de reciprocidad y complementariedad. Dios sufre, es triste y puede enojarse[180]; el sufrimiento y la injusticia del mundo no le dejan inafectado. No es una "sustancia trascendente e imperturbable" que se halla, como el dios de Epicuro, más allá de los acontecimientos del universo, sino un dios que participa y se involucra en el destino mundano. En cierto sentido, Dios "necesita" de su contraparte, del ser humano, para ser pleno/a y completo/a; no es suficiente en sí (suisuficiencia), sino llega a la completitud sólo en y a través de la relacionalidad múltiple con el universo.[181]

En segundo lugar, hay que aclarar que el principio de reciprocidad no coincide con la actitud mercantil del regateo y comercio, para lograr una mayor ganancia. La reciprocidad universal no es otra cosa que la realización de la justicia universal y cósmica, el cumplimiento de un deber mutuo. La ruptura de este principio dañaría severamente el equilibrio en los órdenes natural, social y ético.[182]

La ética andina no se fundamenta ni en el altruismo ni en la concepción occidental de la responsabilidad individual y autónoma. Según el principio holístico, cada acto humano tiene repercusiones en la red total de relaciones; el radio de la responsabilidad es mayor que aquel

---

180 González 1987: 64.

181 La teología cristiana hace hincapié también en la inmanencia de Dios, como uno de sus atributos esenciales. La encarnación divina en Jesucristo demuestra, a pesar de ser un acto libre y no determinado, una concepción de Dios que implica la capacidad de sufrir *(passibilitas)* –contrariamente a Dios como *Actus Purus*– y la necesidad de establecer relaciones.

182 Los desastres naturales (granizo, terremotos, inundaciones) son interpretados como la consecuencia de la falta de reciprocidad en lo social y religioso. El fenómeno del "condenado" *(hatun kukuchi)* es una manifestación de que el principio de la reciprocidad tiene vigencia inclusive más allá de la muerte (Estermann 2006d: 274).

de la libertad.[183] Un comportamiento no-recíproco distorsiona el orden social, natural y cósmico de manera severa; desastres naturales y desgracias familiares pueden ser consecuencias de ello. El código ético antiguo de los Incas –*ama suwa, ama llulla, ama qhella* ("no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo")– descansa sobre el principio de reciprocidad. Robo *(suwa)* es la falta de reciprocidad en el intercambio de bienes, mentira *(llulla)* es falta de información, y flojera *(qhella)* la falta de fuerza de trabajo. Como cuarta forma de "pecado", habrá que mencionar el incesto *(mirkuy)* que representa la falta de reciprocidad en la continuidad de las generaciones y que es en el mundo andino la distorsión más grave del orden ético y social.[184]

La relación religiosa de reciprocidad parece ser incompatible con algunas concepciones fundamentales de la teología cristiana. En primer lugar, parece excluir la noción de la "gracia", como iniciativa unilateral por parte de Dios, sin contraprestación por parte del ser humano. La gracia inmerecida ("gratitud") es algo que viola al principio de reciprocidad, tanto en las relaciones sociales como religiosas. La gracia como un acto totalmente desinteresado y unilateral no existe para el hombre andino (y no debería de existir), porque distorsiona gravemente al orden social y cósmico. Esta concepción es –aunque sólo en forma parcial– compatible con la reciprocidad católica entre la gracia divina y la obra humana; en confrontación con la concepción protestante y el principio luterano del *sola gratia*, sin embargo, se manifiesta una discre-

183 Uno de los axiomas filosóficos de Occidente es la equivalencia de libertad y responsabilidad; nadie puede ser inculpado/a por actos que no caen en el ámbito de su libertad personal. Las concepciones teológicas como el "pecado original" o la concepción defendida por la Teología de la Liberación del "pecado estructural", son incompatibles con este principio, tal como lo es la ética transpersonal andina. Emmanuel Lévinas plantea esta problemática para la filosofía contemporánea y postula una ética más allá de la libertad, una "ética de sustitución". Cf. Lévinas 1974: 156ss.

184 Ansión 1987: 161.

pancia fundamental con uno de los *theologoumena* básicos de la tradición cristiana.

El hombre andino no piensa en categorías de "gracia", sino de "justicia" y del "equilibrio ético". El mandamiento más importante de Jesús, el amor desinteresado por el próximo y más aún el amor al enemigo, le parecen no solamente un peligro para el orden social y cósmico, sino también algo irracional y absurdo. El altruismo puro destruye justamente la justicia universal de la reciprocidad estricta entre los diferentes actores, y causa situaciones caóticas a las que teme tanto el hombre andino.[185]

No sorprende, por tanto, que la concepción andina de "Dios" se acerca más al Dios justo y celoso de la Biblia Hebrea que al Dios misericordioso y altruista del Segundo Testamento. Uno de los indicios para esta hipótesis es la idea muy difundida de un "Dios castigador".[186]

185 Muchos proyectos de desarrollo fracasen tal vez porque no toman en cuenta el carácter social de la reciprocidad. El fenómeno de la mendiguez tiene que ver sobre todo con la influencia por la mentalidad occidental; en el campo, no se puede ver prácticamente a ningún/ninguna mendigo/a. Lo que es completamente "gratis", no tiene valor algún; por lo tanto, la "gracia divina" requiere de una contraprestación por parte del ser humano, quien es justificado por "méritos" y no solamente por la "fe" (Lutero).

186 Estoy consciente de que se trata en esta ocasión de una apreciación muy reducida de los dos Testamentos, y que el Primer Testamento contiene tantos indicios para la imagen de Dios que representa Jesús, como el Segundo Testamento. En el contexto concreto de la prédica, esta diferenciación muchas veces no aparece, lo que fomenta un antijudaísmo sutil y subterráneo. Acerca de la recepción del "Dios castigador" en los Andes, véase González 1987: 66s. Hay muchos/as autores/as que explican este fenómeno con los efectos de la colonización y la prédica de los misioneros españoles. Aunque estos factores seguramente han reforzado el miedo y la concepción feudal de Dios (como hacendado omnipotente), ya existía una cierta predisposición para ello. La religión incaica contenía características muy fuertes de miedo, obediencia y sacrificio, para amenizar la ira de las deidades (rayo, trueno).

Ésta no implica como tal la idea de un Dios vengador y violento, sino es simplemente la única manera como poder restablecer el orden después de una violación del principio de reciprocidad: si Dios "castiga" a una comunidad con una granizada por un abigeo, se borra la "culpa" y se remueve el daño en sentido cósmico. La justicia universal mediante el principio de reciprocidad y la corrección correspondiente de sus defectos por un Dios "castigador" es, a la vez, una respuesta al problema del mal y del sufrimiento (la cuestión de la teodicea).

El quechua y aimara no tienen palabra propia para "gracias"; en el quechua, se lo reproduce por la palabra prestada del español *anchata agradecyki* ("te agradezco mucho") o se usa *pachi*, y en aimara, se usa la metáfora del "pago" por parte de Dios (*yuspagara*: "Dios te lo pagará"). Como se ve fácilmente, se trata nuevamente del principio de reciprocidad: como no te puedo "pagar" lo que has hecho por mí, "Dios lo hará en mi lugar". De hecho existe el principio de la sustitución en el contexto andino: la contraprestación correspondiente no necesariamente tiene que realizarse en la misma forma (dinero contra dinero o trabajo contra trabajo), ni por la persona perjudicada o favorecida. Puede ser "cancelada" en forma simbólica y sobre todo ritual, lo que se manifiesta especialmente en el hecho de que la reciprocidad rige hasta más allá de la muerte. Podemos "cancelar" deudas de difuntos, pero los difuntos también pueden asumir la cancelación de prestaciones no "pagadas" de sus seres queridos vivos. Tal vez he aquí una explicación de la popularidad de "misas de alma" entre la población andina.

Un hecho interesante es la apertura muy difundida pero diferenciada de los/as indígenas a nuevas sectas y religiones. Mientras que las iglesias protestantes históricas sólo encuentran una acogida muy limitada[187], las sectas e iglesias apocalípticas que se apoyan sobre todo en el

187 Aparte del principio teológico de la "gracia no-merecida" hay otros motivos que pueden explicar esta circunstancia: la teología protestante no reconoce media-

Primer Testamento (como los Testigos de Jehová, los mormones y adventistas) encuentran entre los/as campesinos/as de los Andes un caldo de cultivo mucho más fértil. Un ejemplo muy peculiar, sobre todo en el Perú, son los "Israelitas" o la *Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal* que se basan en muchos de los rituales veterotestamentarios y que contienen, además, características del mundo andino. Su nacionalismo quechua y el énfasis en un Dios justiciero y celoso, aparte de las concepciones apocalípticas, son suficientes motivos para una acogida descomunalmente masiva por parte de la población rural del Perú.[188]

Entonces, ¿un Dios sin misericordia ni gracia? Deberíamos ser cuidadosos/as de no juzgar demasiado rápidamente desde una perspectiva occidental. Redención y liberación no están dirigidas en un contexto andino al individuo, sino a la comunidad, es más: en última instancia al cosmos entero, en el sentido de la palabra de San Pablo de los "dolores de la creación" (Rm 8: 22). Por lo tanto, hay que deletrear nuevamente lo que es liberación, y esto en el sentido de un restablecimiento *(apokatastasis)* del orden cósmico originariamente armonioso, en el que todo y cada uno/a tenga su lugar y en el que la vida pueda fluir sin rupturas o unilateralidades. Desde una perspectiva individualista, el Dios andino podría aparecer como "sin misericordia ni gracia", pero desde un punto de vista colectivo y cósmico, se trata de la/el madre/padre tierna/o que sostiene el equilibrio del mundo y que restablece siempre de nuevo este mismo equilibrio.

---

dor/a alguno/a entre hombre y Dios (a excepción de Jesucristo), rechaza la representación de lo divino en imágenes e insiste en la diferencia ontológica entre Dios y el mundo creado, con tal de que ahonda la lógica de la exclusión y de la oposición (teología dialéctica). El carácter sensitivo e imaginario de la liturgia católica, como también las muchas concepciones teológicas del catolicismo (Santos, sacramentos, revelación natural) son más familiares a la cosmovisión andina.

188 Marzal 1992: 73ss.

7.7 Anexo: Padrenuestro en quechua *(runa simi)*, aimara *(aya mara aru)* y español

Runa simi (**quechua**)	*Aya mara aru* (**aimara**)	**Español**
Yayayku hanaq pachapi kaq,	*Nanakan Awkisa, alaxpa-chanakanktawa,*	Padre nuestro, que estás en el cielo,
sutiyki yupaychasqa kachun.	*sutima jamp´atitapana,*	santificado sea tu nombre.
Qhapaqsuyuyki hamuchun.	*qhapak kankañama nanakaruw jutpana,*	Venga a nosotros/as tu reino.
Munayniyki ruwasqa kachun,	*munañamasti luratapana,*	Hágase tu voluntad,
kay pachapi	*ukhamaraki akapachana*	en la tierra
hinatallataq imaynan hanaq pachapipas,	*kamisatixa alaxpachana,*	como en el cielo.
Sapa p'unchay t'antaykuta kunan qowayku.	*Sapuru t´ant´a jichhuru churapxita,*	Danos hoy nuestro pan de cada día.
Huchaykutari panpa-chawayku,	*juchanakatsti p´ampa-chapxarakit*	Perdona nuestras ofensas,
imaynan ñoqaykupas	*kamisateixa nanakaxa nanaka juchachasiriru*	como también noso-tros/as
huchallikuwaqniykuta panpachayku hinata.	*p´ampachapxta ukhama,*	perdonamos a los/as que nos ofenden.
Amataq wateqaymanqa pusawaykuchu,	*janiraki watiqaruw tinku-ñsa jaytapxistati,*	No nos dejes caer en la tentación,
aswanpas mana allinkaq-manta qespichiwayku.	*ñanqhanakata qhispi-yapxarakita.*	y líbranos del mal.
Hinataq kachun	*Ukhamapan.*	Amén.

8

Cristología andina

8.1 Introducción

Entre las figuras mediadoras religiosas, Jesucristo como *Apu Taytayku* es en la religiosidad popular, fuera de la Virgen María, respectivamente la *pachamama*, ciertamente la más importante. Muchas fiestas religiosas en los Andes tienen que ver con las muchas cristofanías o la memoria de uno de los acontecimientos que tienen que ver con la cristología. Como ejemplo menciono la Fiesta de la Cruz del 3 de mayo, el Viernes Santo, Pascua de Resurrección, Navidad, el "Señor de Qoyllur Rit'i" en los altos Andes del Cusco en Perú, el "Señor del Gran Poder" en La Paz, el "Señor de los Temblores" en Cusco o el "Señor de los Milagros" en Lima que es moreno. Tal como se ha dicho, estas cristofanías son muchas veces celebradas como si se tratara de "Santos" particulares.

La gente habla tiernamente del *Taytacha* ("papacito"), y en la liturgia, se dirige a Jesucristo con el título honorífico *Apu* (o *Achachila*). La palabra quechua *apu* y la palabra aimara *achachila* son originalmente designaciones para los ancestros, y usadas, en segundo lugar, para los espíritus tutelares de las cumbres de los nevados y cerros. La gente no habla simplemente del nevado Illimani o Ausangate, ambos más altos que los 6.000 m.s.n.m., sino del *Achachila Illimani* y del *Apu Ausangate.*

Con esto, se expresa un cierto respeto de lo poderoso y de las fuerzas que vigilan sobre el ganado y la comunidad. Jesús es llamado por el mismo título honorífico, con tal de que es visto como "nuestro espíritu tutelar elevado" y compañero de camino.

En la liturgia católica, el *Kyrie* establece explícitamente esta articulación lingüística de *Apu Taytayku* que ha dado lugar al título de todo este curso: Jesús es nuestro "papacito elevado" que cuida a nosotros/as. Por eso, he aquí la oración por el perdón, tal como es en quechua:

> *Apu Taytayku, khuyapayawayku.* – Nuestro Papacito elevado, ten piedad de nosostros/as.
>
> *Jesu Cristo, qhispirichiwayku.* – Jesucristo, perdónanos.
>
> *Apu Taytayku, khuyapayawayku.* – Nuestro Papacito elevado, ten piedad de nosostros/as.

8.2 Jesucristo como *Chakana*

En el marco de las teorías de las religiones, se distingue en la actualidad entre religiones cosmocéntricas, psicocéntricas e historiocéntricas.[189] En este listado se asocia las religiones monoteístas a las religiones historiocéntricas, el budismo a las psicocéntricas, y el hinduismo y las religiones indígenas a las cosmocéntricas. A primera vista, uno/a estaría dispuesto/a a denominar las religiones andinas sin rodeos como religiones "cosmocéntricas" y extender este concepto inclusive a la cristología. Raimon Panikkar habla en el contexto de la India de una religión "cosmoteándrica", es decir, de una unidad dinámica de cosmos, Dios y ser humano.[190] Es un hecho que la filosofía, sabiduría y religiosidad andina

189 Véase, por ejemplo, Wiedenhofer 2007: *passim.*
190 Panikkar 1999: "La realidad entera es la trinidad de lo cósmico, divino y humano. Con esto no se mete todo al mismo bolsillo y se lo mezcla a un magma indife-

tienen mucho en común con las tradiciones sapienciales y religiosas del Sudeste asiático.[191] Debido a la influencia durante cientos de años por parte del catolicismo europeo, sin embargo, elementos de una religiosidad más bien historiocéntrica se han asentado en la religión andina. Es una interrogante abierta, si los aspectos historiocéntricos prevalecen ante los cosmocéntricos, si se superponen a éstos o si los complementan.

Esto se hace más entendible en relación a la imagen de Jesús y de la cristología que conlleva. En la religiosidad andina, por un lado, se enfatiza al Niño Jesús *(Niño Manuelito; Niñucha Jesús)*[192], y, por otro lado, al *Taytacha* que sufre y que agoniza, y al que se venera en representaciones de la Cruz que para un sentimiento europeo parecen demasiado sangrientas y dolorosas. Es significativo que la Fiesta de la Cruz (3 de mayo) y la Semana Santa (aparte de la fiesta patronal) son las fiestas religiosas más importantes en el año litúrgico. El 2 de mayo, se trae la cruz grande de madera desde la cumbre del cerro más cercano al pueblo

---

renciado. Del mismo modo que las personas divinas (Padre, Hijo, Espíritu Santo) son infinitamente distintas, tampoco hay mezcla entre lo cósmico, lo divino y lo humano, y, sin embargo, no pueden ser separados uno del otro. Todos y todo están permanentemente en relación. Esta espiritualidad cosmoteándrica es la que trato de vivir – y para mi, Cristo es su símbolo." (9) [Traducción mía]. Francis D'Sa sostiene una postura similar. Cf. D'Sa 1994: 193.

191 Esta constatación es apoyada por la hipótesis de una familiaridad genética y lingüística entre los pueblos indígenas de *Abya Yala* y los pueblos del Sudoeste asiático, sobre todo de Mongolia. Se supone, como denominadora común, que los antepasados de los pueblos indígenas actuales de América hayan migrado hace unos 35.000 años de Asia oriental, por el estrecho de Bering cubierto de hielo a Norteamérica, y de ahí en olas migratorias hasta Sudamérica. Efectivamente, se puede apreciar paralelas genéticas y fisionómicas, inclusive lingüísticas entre las dos civilizaciones mencionadas.

192 El *Niño Manuelito* o el quechuizado *Niñucha Jesús* (pequeño Niño Jesús) son expresiones para las muchas representaciones del Niño Jesús que es llevado con Navidad y en los días hasta Reyes (6 de enero) al templo, para recoger la "bendición del Niño" y conservarla para el resto del año en el hogar. Se dice en lengua popular que "el Niño Jesús debe de escuchar la misa".

o barrio, se la venera en una vigilia nocturna hasta el día siguiente, que es la fiesta central, y se la devuelve con Pentecostés a la cumbre del cerro. Esto, sin embargo, no quiere decir que se trate de una cultura masoquista y fatalista, porque la Cruz es un símbolo de la vida y de la alianza *(chakana)* entre Dios y los seres humanos.[193]

El Viernes Santo, se celebra, después de las estaciones comunes de la pasión y muerte de Jesús, como 15ª estación la Resurrección. La *Vía Crucis* del Viernes Santo es una fiesta mucho más importante que Pascua, lo que se entiende porque para el hombre andino muerte y vida son dos aspectos articulados inseparablemente. Por eso, la Semana Santa tiene también para la agricultura y los rituales andinos un significado especial. Se dice que en este tiempo, la *pachamama* es "sorda" y que hay que dejarla tranquila (entonces, no labrarla), porque está de luto por su "pareja" (Jesús). Esta fijación litúrgica en Viernes Santo no significa, por otro lado, que la Resurrección no jugaría ningún papel. Nos recordamos del comentario en el "Dibujo Cosmogónico" de Pachacuti Yamqui Salcamaygua, en la que la Resurrección representa, al lado de la Creación, la característica más básica de la nueva fe. Pero según mi apreciación, se la celebra a este "acontecimiento", muy similar a la Fiesta de la Cruz, en un sentido cósmico.

Jesucristo como lugarteniente de los *apus* y *achachilas*, es decir: de los espíritus tutelares de las cumbres de las montañas y cerros, y de los ancestros, tiene en primer lugar la función de "puente cósmico", de *chakana*, o sea como mediador entre el estrato superior de lo astronómico y meteorológico *(hanaq/alax pacha)* que a partir de la evangelización también es considerado el "hogar" de *Yaya Dios* ("Padre Dios") o "cielo" como lugar de Dios Padre[194], y el estrato del mundo vital concreto (*kay/*

193 Cf. Orzechowski 1993: 312ss.

194 La superposición de la tripartición andina de la realidad *(pacha)* en un estrato superior *(hanaq/alax)*, central *(kay/aka)* e inferior o interior *(ukhuy/manqha)* por la tripartición judeo-cristiana de cielo-tierra-infierno, ha sido acogida por

aka pacha; "tierra"). Esta posición intermedia es aún reforzada por la convergencia sorprendente entre el dogma cristológico y la cosmovisión andina: Jesucristo es como "dios-hombre" no solamente mediador, sino también "centro", punto de contacto y encuentro entre lo divino y lo humano, entre el estrato "superior" y el estrato de la vida biológica. Y esto, a su vez, corresponde al imaginario andino de los *apus* y *achachilas* como "puentes" entre vida y muerte, lo humano y lo divino, lo superior y lo inferior.

El símbolo clave es la Cruz que ya hemos conocido en la forma de la "cruz andina". En los Andes –como también en los Alpes– hay cruces en las puntas de los cerros, normalmente en color verde ("esperanza; vida") y sin *corpus*. Pero lo que llama la atención, contrariamente a la religiosidad popular de Europa, es el hecho de que en los Andes cada pueblo y cada barrio urbano tiene "su" propia Cruz en uno de los cerros más cercanos. Las cumbres de los cerros son evidentemente *chakanas*, puentes cósmicos, que se hallan en la "zona de transición" entre arriba y abajo, es decir entre *hanaq/alax pacha* (literalmente: "la realidad de arriba") y *kay/aka pacha* (literalmente: "esta realidad"), y que son lugares *(topoi)* ritual y energéticamente importantes. Ya en tiempos precoloniales, estos lugares eran no solamente la sede de los espíritus tutelares, sino también lugares de rituales importantes *(wak'as)* en los momentos astronómica, meteorológica y agrariamente decisivos *(kairoi)*. Hasta hoy,

---

la población andina de manera selectiva. En el Padrenuestro, el "cielo" se traduce como *hanaq/alax pacha*, y lo mismo se puede decir de las traducciones bíblicas respecto al "reino de Dios". Donde hay reparos significativos, es respecto a la superposición de *ukhuy/manqha pacha* ("estrato inferior o interior") por "infierno", porque no puede existir, según el sentimiento andino, tal infierno, y porque la expresión *ukhuy/manqha pacha* se refiere al interior de la tierra (minas, cuevas, difuntos) y las zonas tropicales (selva) del Amazonas, es decir a regiones que son vitales para la conservación y generación de la vida. Los españoles buscaban en la jungla el llamado *El Dorado* o *Paititi*, el paraíso terrenal, es decir según su propia comprensión en el "infierno".

los rituales andinos más importantes –antes de la siembra, en los solsticios, para la lluvia o contra la granizada, pero también en la iniciación de los chamanes– se realizan en las cumbres de los cerros y montañas.

Además, se trata de los "hogares" de los *apus* y *achachilas*[195], es decir de los espíritus tutelares del pueblo o de la ciudad que representan al mismo tiempo la presencia continua de los antepasados o ancestros. Cada cerro tiene su propio "espíritu tutelar" que no necesariamente es masculino; hay también cerros "femeninos" que reciben el título honorífico de *awicha* ("abuela"). Para nuestro tema es decisivo el hecho de que Jesucristo ocupa en la figura de la Cruz –que en sí ya es una *chakana*– estos "lugares" energética y pachasóficamente centrales de la mediación cósmica. Es por eso que recibe el título honorífico de *apu*, lo que no significa que fuera interpretado, como es el caso en ciertas propuestas de la teología africana, como "proto-ancestro". Pero tal como los ancestros *(achachilas)* encarnan la vida de los difuntos y su función de espíritus tutelares y fuentes de vida, del mismo modo Jesucristo es en el símbolo de la Cruz la encarnación del "difunto vivo", es decir: del Hijo de Dios resucitado.[196]

8.3 Jesús como mendigo disfrazado

Aparte de esta cristología cosmocéntrica, también hay elementos de una "cristología desde abajo" que se articulan probablemente con una primera catequesis muy sumaria sobre la vida de Jesús, pero que fueron reinterpretados mitológicamente. El motivo de la divinidad disfrazada de mendigo no se limita al espacio andino, sino se encuen-

---

195 La palabra quechua *apu* suele ser traducida como "señor", "persona honorable" y en un sentido más profano como "líder militar"; la palabra aimara *achachila* es traducida como "deidad montañosa", pero también como "anciano" o "ancestro" (en la forma *achachilasanaka*: "nuestros ancestros").

196 Respecta a la interpretación andina del Cristo resucitado, véase Cerviño 2006.

tra en tradiciones religiosas muy distintas, también en las no-historio-céntricas.[197] En la región andina, hay que articular la formación de esta leyenda con la idea ya mencionada de una "proto-evangelización" por el apóstol Tomás. La tergiversación de la palabra española *Tomás* en *Tonopa* (o *T'unupa*, respectivamente *Tunupa*) ha conllevado una interpretación nueva de Jesús y de su posición en el contexto de la religiosidad popular andina.

Según el testimonio de un *jaqi* (persona) aimara de Juli (extremo sur del Perú):

> "Mi abuelo contaba el mito de *T'unupa*; diciéndonos que *T'unupa* era el hijo del *dios* Wiraqucha. El *dios* había ordenado la tierra, el cielo, el sol, la luna, las estrellas y todas las cosas. Y después había enviado a su hijo a enseñar a la humanidad una vida armónica con la naturaleza. Mientras recorría los poblados, enseñaba a los/las campesinos/as a sacar el mayor beneficio de la tierra, sin dañarla; predicaba contra la flojera y la borrachera y resaltaba los fundamentos de la solidaridad y la misericordia" (Testimonio personal; grabado y transcrito por Esperanza Diez Cruz)[198].

Como en el "Dibujo Cosmogónico" de Pachacuti, se puede ver en este relato el resultado de un sincretismo religioso y el intento de articular el mito andino con el imaginario cristiano de la encarnación de Dios y de Jesús como Hijo de Dios. El "Dios Creador" *Wiraqucha* sustituye al Dios Padre cristiano, y *T'unupa* se articula con el Hijo de Dios Jesucristo, sin que la leyenda se lo diga expresamente. Es también interesante ver que la prédica de *T'unupa*-Jesús consiste, por un lado, de la enseñanza

197 El motivo del "mendigo disfrazado" se puede apreciar, como sabemos, en diferentes culturas. Odiseo se disfrazó de mendigo cuando volvió de Troya; en el hinduismo se conoce al dios *Hánuman* que se disfraza de mendigo, y en el budismo existe la leyenda de que Buda mismo se haya disfrazado de mendigo, para observar las reacciones de los seres humanos.

198 Diez 2007: 82ss.

agrícola, y, por otro lado, de la amonestación muy familiar para oídos andinos de mantener el equilibrio ecológico y cósmico.

Una de las muchas manifestaciones de *T'unupa* es el "Cristo andino", un hombre sabio y sencillo que predica la misericordia. Aparte de la identificación con el apóstol Tomás, *T'unupa* también se articula con San Bartolomé (tal vez debido a la iconografía). Se dice que *T'unupa*, en la función de héroe e "hijo de Dios", haya realizado milagros, sufrido persecuciones y finalmente traído la liberación, para navegar después por el Lago Titicaca y abrir la salida del agua en Desaguadero. Hasta el día de hoy, un volcán a orillas del Salar de Uyuni lleva el nombre *Tunupa*. La tradición oral dice que:

> "[...] ha llegado a estas provincias y reinos de *Tawantinsuyu* un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos, y con camisas algo largas, y dicen que era un hombre pasado más que de moco, que trajera las canas, era flaco, el cual andaba con su bordón, y era quien enseñaba a los naturales con gran amor, llamándoles a todos hijos e hijas, el cual no fue oído ni hecho caso por los naturales, y cuando andaba por todas las provincias ha hecho muchos milagros visibles; solamente con tocar a los enfermos, los sanaba, el cual no traía interés ninguno ni atraía tanto, el cual dicen que hablaba todas las lenguas mejor que los naturales, y le nombraban *Thonapa* [...]". (Tradición oral).

Según el mito, *T'unupa*, hijo del dios supremo *Wiraqucha*, andaba disfrazado de mendigo de pueblo a pueblo, predicando la Buena Nueva de la liberación y de una vida digna para todas y todos, curando a enfermos y mostrando su amor por las y los indígenas. Sin embargo, fue rechazado por muchos/as, lo que trajo desastres naturales y la petrificación de los malhechores. En varias ocasiones, una viuda le acogió y se salvó de las consecuencias fatales para los demás.

La figura mítica de *T'unupa* fue reinterpretada por la población andina, a través de la catequización: *T'unupa* es Jesucristo, peregrino y mendigo, curandero y amante de las y los humildes, libertador de este

pueblo subyugado por el Imperio incaico y posteriormente por los colonizadores españoles. *T'unupa*-Jesús es una figura subversiva de resistencia y de esperanza que venía fundiéndose con otro mito muy importante y de gran peso hasta hoy: el mito de *Inkarrí*.

8.4 Jesús como el Inca resucitado

A poco tiempo de la Conquista, la población andina creó un mito que tiene elementos apocalípticos (en el sentido bíblico) de resistencia y esperanza, y que a la vez es una lectura dramática de la situación del pueblo andino. Uno de estos mitos que se conservaba hasta la actualidad, es el relato de *Inkarrí*.

Según el relato, el dios supremo *Wiraqucha* tenía dos hijos: *Inkarrí* (es la forma quechuizada de las palabras españolas "inca" y "rey") y *Españarrí* ("Rey de España"); según otras versiones los dos hijos se identifican con el *Inka* y Jesús. Entre los dos hermanos, se produjo un conflicto de vida y muerte [la Conquista], con tal de que *Inkarrí* fue descuartizado por *Españarrí*, y sus partes desparramadas por los cuatro vientos (el *Tawantinsuyu* o "imperio de las cuatro partes", pero ahora conquistado). Hay que notar que el mito postula un origen común ("padre") entre los/as blancos/as e indígenas en *Wiraqucha*, lo que sorprende ante las atrocidades cometidas por los españoles.[199]

Aunque la población autóctona identificó en un inicio *Españarrí* con el nuevo "dios Jesús", muy rápidamente lo vio como encarnación de *Inkarrí* quien corrió la misma suerte como Jesucristo en la cruz, bajo otro imperio igualmente sanguinario e injusto [el Imperio Romano]. El mito establece una conexión entre la muerte de *Inkarrí* por descuartización por el poder colonial de España, y la muerte de Jesús a causa de la

199 Si el relato bíblico de Caín y Abel (Gn 4: 1-24) y su origen común de una sola pareja humana juegue un papel, es solo una hipótesis.

crucifixión por el poder colonial de Roma. Con tal de que *Inkarrí*-Jesús se iba convirtiendo, para la población colonizada y subyugada de los pueblos indígenas, pronto en una figura de esperanza de liberación y restitución de los derechos perdidos.

Según otra versión de la leyenda, *Inkarrí*, al igual que Jesús, fue perseguido por haber defendido a su pueblo contra el invasor, con tal de que huyó a la selva (*uray/manqha pacha* o *yunka* que por los misioneros fue identificado como el "infierno"; aquí tenemos la paralela de la "bajada al reino de los muertos" de Jesús) y sigue viviendo ahí para resucitar un día de entre las y los pobres y restablecer el gran imperio incaico (*Tawantinsuyu*). Para muchos/as indígenas de los Andes, no solamente Jesús es una encarnación de *Inkarrí*, sino también los revolucionarios indígenas *Tupaq Amaru* (literalmente: "serpiente real" en quechua) en lo que hoy es Perú, y *Tupaq Katari* (lo mismo en aimara)[200] en el caso boliviano; ambos fueron capturados y descuartizados por el poder colonial español en 1780/1. De *Tupaq Katari* se dice que antes de su cruel muerte había dicho: "Pueden matar a mí,... pero resucitaré con millones".

Los dos rebeldes indígenas *Tupaq Amaru* y *Tupaq Katari* tienen muchas paralelas no sólo con *Inkarrí*, sino también con Jesús: eran líderes carismáticos que luchaban contra la injusticia y explotación de sus pueblos y que han pagado por ello con su vida en una muerte violenta. Muchos/as indígenas ven en *Tupaq Amaru* y *Tupaq Katari* la encarnación del *Inkarrí* resucitado que reunirá un día sus miembros desde las

200 *Tupaq Amaru* (hispanizado como *Túpac Amaru*), con el nombre civil de José Gabriel Condorcanqui Noguera (1738-1781), es también llamado *Tupaq Amaru II*, para diferenciarlo del último Inca con el mismo nombre quien organizó después de la invasión española la resistencia desde Vilcabamba y quien fue ejecutado en 1571 en la plaza principal de Cusco. *Tupaq Katari* (hispanizado *Túpac Catari*), con el nombre civil de Julián Apaza Nina (1750-1781), sitió la ciudad de La Paz durante 109 días y usó ya la *wiphala*, la bandera del arco iris que hoy día es usada por el movimiento indígena como símbolo de su lucha e identidad cultural.

cuatro regiones (*tawantinsuyo)* para restituir el *Tawantinsuyu* y hacer justicia. Hasta en la selección de las palabras, hay motivos de la cristología que forman parte del mito: la parusía de Cristo en términos de la utopía andina.

El mito de *Inkarrí* es tanto un relato de resistencia contra el poder de ocupación y la civilización occidental (incluso el catolicismo español), como también una suerte de interpretación indígena de la resurrección de Jesús y su última venida (parusía), para llevar a cabo la *apocatástasis*, la recuperación total de toda la creación y del equilibrio dañado. El Imperio Incaico original –el *Tawantinsuyu*– es como la memoria incómoda de la prédica de Jesús del "Reinado de Dios", porque, según la concepción andina, el futuro no está delante, sino atrás. En la religiosidad popular, *Inkarrí* se ha fundido con *Cristorrí* ("Cristo Rey") en una sola persona, símbolo de la resistencia y de la esperanza.

Del mito se logra entender por qué para la población andina, Viernes Santo tiene mayor significado que Pascua. El pueblo sigue viviendo en la oscuridad de pobreza, subyugación y discriminación, y espera la resurrección. Tal como en el resurgimiento del *Inkarrí* resucitaría el pueblo indígena andino, en y a través de la resurrección de Jesucristo (o *Cristorrí*) resucitará el nuevo pueblo de Dios, para dejar atrás los siglos de subyugación y exclusión. Topológicamente hablando, podríamos decir que la Resurrección y la Parusía son para el hombre andino dos caras de una sola medalla.

8.5 Jesús como "pareja" de la pachamama

Otro elemento de la cristología andina surge de la comprensión andina de la complementariedad fundamental de todo lo que existe. Si bien es cierto que la mayoría de los/as indígenas saben en base a una catequesis sumaria que Jesucristo es el Hijo de Dios, concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen María. Pero en la religiosidad po-

pular sincrética, nadie puede imaginarse ni el parto virginal ni la soltería de por vida de Jesús. Esto es incompatible con el principio de complementariedad y la concepción de que lo divino es la fuente de vida, lo que sólo se puede realizar en polaridad fértil con el otro sexo.

En primer lugar, la virginidad en el contexto andino no constituye ningún valor peculiar que sería asociado con "pureza" o inclusive "devoción religiosa". Los primeros misioneros españoles se escandalizaron ante la libertad y soltura sexual de la población autóctona, lo que fue interpretado inmediatamente como "manifestación del diablo", y perseguido con mano dura en las campañas de la "extirpación de idolatrías".[201] Hasta hoy, la población indígena no sólo tolera relaciones sexuales prematrimoniales, pero las considera además como normales y parte de un proceso de maduración que llevaría a una relación de pareja estable. El Concilio de Lima en el año 1582 prohibió esta práctica conocida como "matrimonio andino" o *sirwinakuy/sirwisiña*, e instruyó a los inquisidores a prestar mucha atención a este "desorden moral".

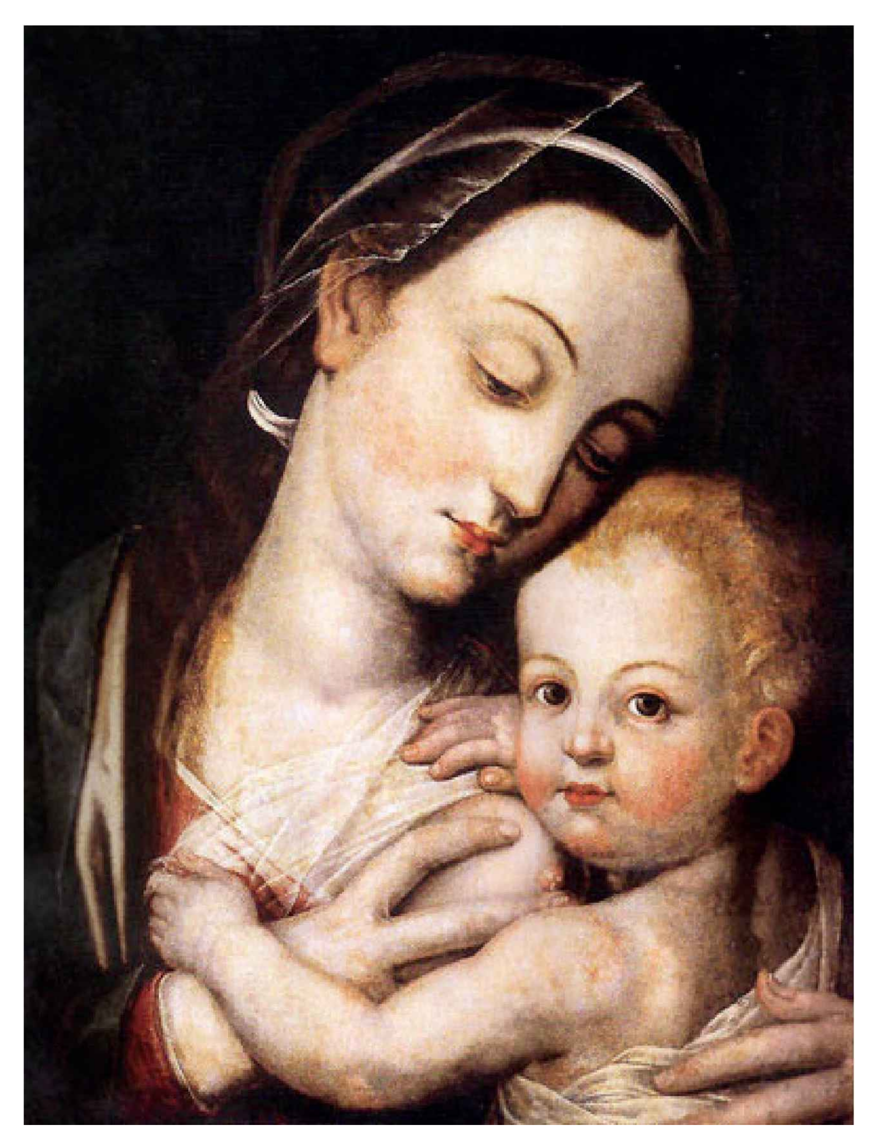
Por otro lado, la soltería y la castidad sexual voluntaria tampoco constituyen un valor realmente interiorizado en las culturas andinas. Una persona que renuncie voluntariamente a una vida de pareja y/o al ejercicio de su sexualidad, no es tomada realmente en serio. Adultos/as solteros/as tienen en los Andes una vida difícil; muy poco después de los 20 años, se pregunta a personas sin pareja lo que pasa, y después de los 30 años, se empieza a sentir pena por ellas. El celibato involuntario es considerado como defecto en el logro de una realización personal en sentido de la plenitud. También se siente pena por parejas que

201 Cf. sobre todo al cronista Fernández de Oviedo que escribió escandalizado y totalmente desconcertado del "libertinaje" de las mujeres *(sic!)* autóctonas (Fernández de Oviedo 1535, Libro 42, Cap. III y XII, como también Libro 24, Cap. III). Hay que tomar nota de que las culturas pre-incaicas, como por ejemplo la cultura Moche (siglos I a VIII en el Norte del Perú), destacaron por sus representaciones explícitamente sexuales en la cerámica. Véase también Chirinos 1996.

voluntaria o involuntariamente no tienen hijos, y, por tanto, no realmente pertenecen a la sociedad, en el sentido del ideal de una fertilidad complementaria.

De este modo, se entiende que se habla siempre y en todas las partes de la "Virgen María" –en la mayoría de las veces en la abreviación de "Virgen"–, pero se resalta al mismo tiempo sus características sexuales de una mujer fértil y madre. La representación de la "Virgen de la Leche", con senos expuestos, es bastante popular, y sus santuarios son visitados sobre todo por mujeres que no pueden tener hijos. Además, se relaciona a María con la *pachamama*, y las dos forman una simbiosis sincrética *(Virgen Pacha)*. En la representación de la "Virgen del Cerro", María se funde no solamente con la deidad de la tierra, sino hace competencia al Espíritu Santo como tercera persona divina, debido a su posición.[202] San José, en contraste, es prácticamente desconocido y no es considerado "pareja" –en un sentido pachasófico andino– de María.

202 La representación más conocida de la *Virgen de la Leche* es aquella del español Luís de Morales y se encuentra en el *Prado* en Madrid. Para el ámbito andino, la representación de Mateo Pérez de Alesio de la *Escuela Cusqueña* es probablemente la más conocida. Para el sincretismo andino, la llamada *Virgen del Cerro* resulta especialmente interesante, en la que la Virgen María ocupa el "lugar" de la *pachamama* que hace recordar al mismo tiempo al Cerro Rico de Potosí del que los españoles han sacado cantidades increíbles de plata y donde unas ocho millones de personas han encontrado su muerte, según las estimaciones. La superposición de María sobre el Cerro es especialmente interesante, porque lo interior del cerro es considerado territorio del *Tio* de las minas, una figura demoníaca que fue puesto por los españoles a los/as indígenas como símbolo de miedo. La *Virgen del Cerro* (anónima) es de 1720 y se encuentra en el Museo Nacional de Arte en La Paz.



Virgen de la Leche. Mateo Pérez de Alesio, Perú, aprox. 1590, Escuela Cusqueña



Virgen del Cerro. Anónimo, aprox. 1720, Museo Nacional de Arte, La Paz

Este "lugar" (de José) es ocupado, en cierto sentido, por Jesús como "pareja" de María, pero en una reinterpretación de la Virgen María como *Virgen Pacha* o simplemente *pachamama*. La fe popular no se interesa por sutilidades sexuales o definiciones dogmáticas, sino por la conservación de los principios andinos, de los que el principio de complementariedad es uno de los más importantes. Jesús como manifestación masculina de lo divino llega a ejercer su plena capacidad redentora y su fuerza como fuente de vida recién en la complementación polar y complementaria por la manifestación femenina de lo divino en la *pachamama-Virgen*. Por lo tanto, Jesús tiene prácticamente el rol de un "abogado ecológico". En el ámbito andino, la figura del mayordomo es muy importante, es decir el anfitrión del hogar que se encarga de la ceremonia y festividad como una boda, una fiesta patronal o un cumpleaños, para que todo pase bien y que haya suficiente comida y bebida, pero también música y baile. El ser humano también es mayordomo de la naturaleza, lo que se llama en quechua *arariwa* ("cuidante"; "abogado"; en inglés sería *steward*), que vigila un trato cuidadoso de los recursos, el procedimiento de las actividades agrícolas y, sobre todo, el acompañamiento de los procesos agrarios. Mientras que la *pachamama* se hace cargo de la fertilidad de la tierra, Jesús asume como guardián en las cumbres de los cerros *(apu; achachila)* la función de un "cuidante ecológico". La cercanía "toposófica" al agua –la mayoría de los manantiales se originan en los cerros– conlleva una asociación de Jesús con el agua, sea en la forma del agua bendita, del agua bautismal o de la costumbre de la *ch'alla* ampliamente difundida en los Andes, es decir, de la libación de los lugares con un líquido.[203] Antes de empezar a beber, se brinda

203 La *ch'alla* es un fenómeno ampliamente conocido y usado que se practica también entre mestizos/as e inclusive blancos/as. En ciertos momentos (Carnaval; siembra), en determinadas ocasiones (techado de la casa; inicio de un negocio; inauguraciones) y fiestas religiosas, se esparce alcohol, chicha de maíz o agua sobre el ganado, la chacra, la *mesa* (ritual andino) preparada, los edificios o vehículos, normalmente en las cuatro direcciones cardinales. Además, en cada acto social, se esparce antes

unas gotas del líquido para la *pachamama*, porque supuestamente está de sed. En el fondo, se trata de una suerte de rito de fertilidad en el cual el elemento masculino del líquido fecunda a la "virgen tierra".

8.6 Una sacramentología andina

Debido a la gran importancia de la ritualidad y del simbolismo, el hombre andino es muy sensible a las distintas prácticas religiosas y sacramentales. Éstas incluyen tanto los sacramentos católicos en sentido estricto, como también los actos sacramentales y rituales en las fiestas patronales, la Fiesta de la Cruz, en Viernes Santo y otras celebraciones. Me limito en esta ocasión a algunos sacramentos y su interpretación indígena. Pero antes que todo, debe ser claro que todo el mundo, es decir la *pacha*, es una suerte de "sacramento": manifestación densa del ministerio divino. Por eso, en otro lugar, hablo de la "sacramentalidad del mundo"[204].

Prácticamente todos los siete sacramentos católicos tienen su correspondencia en ritos precoloniales. Se trata de los llamados "ritos de

---

de cada sorbo unas gotas de la bebida sobre el piso, para apaciguar la "sed de la *pachamama*". La palabra *ch'alla* que ya viene a ser hispanizada ("challar"), es común al quechua y aimara; la palabra quechua *ch'allay* significa "celebrar algo nuevo y bueno", y el equivalente en aimara *ch'allaña* quiere decir "esparcir".

204 Estermann 2008b: 199-203. Entiendo la "sacramentalidad" como una característica esencial de la relación humana con lo sagrado; cada hierofanía (manifestación de lo sagrado) es una presencia simbólica y representativa de lo divino, un "misterio" (*mystherion* significa "sacramento"). La peculiaridad de los siete sacramentos católicos se debe a un proceso histórico, a lo largo del que fueron definidas las hierofanías particulares (en forma definitiva en el Concilio de Trento), que coinciden con ciertos "fenómenos de transición" (nacimiento; edad fértil; enfermedad; muerte) que merecen un trato especial, tanto en la cosmovisión andina como en la vida cristiana.

paso"[205] que ya hemos descubierto en los ámbitos agrarios, astronómicos y meteorológicos. Los ritos de paso *(rites de passage)* en el ciclo vital individual corresponden a "situaciones de crisis" que surgen debido a un cambio o una ruptura, y que requieren de un acompañamiento ritual correspondiente. Cada rito de paso en un ciclo vital individual de una persona consiste de tres fases o momentos: la separación de la persona de su ambiente conocido y de su vida familiar, una experiencia límite ("situación liminal") y la reintegración de la persona en la nueva fase. Esto inclusive se puede ver, en forma incipiente, en la mayoría de los sacramentos católicos.

Me limito en esta ocasión a tres sacramentos católicos ejemplares: el bautismo, la eucaristía y la ordenación sacerdotal, más unas anotaciones referentes a los demás sacramentos. El bautismo es el sacramento más aceptado e integrado por los/as indígenas de los Andes. En el campo, el bautismo de emergencia (*ununchachiy*: "hacer esparcir agua") inmediatamente después del nacimiento del niño o de la niña, es una costumbre muy difundida, aunque la vida del o de la recién nacido/a no esté en peligro.[206] El bautismo cristiano encuentra paralelas en diferentes rituales autóctonos que tienen la función de "ritos de paso". Uno de estos rituales es el primer corte de cabello (*chukcha rutukuy* o *rutucha*) que se realiza frecuentemente después del bautismo católico (o protestante) y que marca la transición del niño o de la niña de pecho *(llullu wawa)* al niño o a la niña "independiente" *(pukllaq wawa)*. Normalmente recién se lo practica cuando el niño o la niña puede caminar de por sí solo/a y cuando es despechado/a; frecuentemente, hasta este momento sólo tiene un nombre provisional. Se le otorga un nombre oficial recién con la *rutucha*. Al mismo tiempo, se le asigna, como signo de una protección especial por un *apu* o *achachila*, una estrella. Toda la ceremonia

205 Este concepto fue propuesto por el antropólogo francés Arnold van Gennep. Cf. Gennep 109: 1986.
206 Schlegelberger 1992: 152ss.

culmina en un *despacho* o una *waxt'a* (ritual andino) y el listado detallado de todas las transacciones económicas a favor del niño o de la niña.[207]

Por lo tanto, el bautismo cumple diferentes funciones. Es un rito de iniciación que pone al niño o a la niña bajo la protección de *Taytacha* ("Papacito Dios"), para que no se trasforme en un *kukuchi* o un "alma errante", pero también es una ceremonia de salud y cumple al mismo tiempo la función económica de la supervivencia.[208] Como en muchos otros rituales andinos, se trata de un acto de reciprocidad: las madrinas y los padrinos ponen el fundamento para el bienestar futuro del niño o de la niña, regalando ganado, cosas del hogar o ropa, y la familia del niño o de la niña acoge con ello a las madrinas y a los padrinos como parte de la familia (se vuelven *compadres* y *comadres*), asumiendo el deber de apoyarles en caso de emergencia.

La eucaristía, aunque siendo la conmemoración de la vida y muerte de Jesucristo, es relacionada con dos costumbres muy importantes en el contexto andino. Por un lado, con el ritual ya mencionado de la *mesa (despacho; waxt'a; lluqt'a)* que ya desde lo lingüístico está muy cercana a la "misa".[209] De acuerdo a la región y el grupo lingüístico, este ritual

---

207 Ibíd.: 256ss.

208 Marzal 1992: 50. Mediante el compadrinazgo de bautismo, se establece ciertas relaciones de reciprocidad que son vitales en el mundo rural para el futuro del niño o de la niña. Normalmente, el padrino o la madrina regala como inversión a futuro un animal (llama, oveja). El padrino o la madrina del *chukcha rutukuy* o de la *rutucha* "paga" para cada pedazo de cabello con animales (en el caso del padrino o de la madrina principal) o en forma de dinero, dulces y otras cosas que provienen del mundo moderno (en el caso de los padrinos o madrinas secundarios). La figura del *kukuchi* (del quechua *kuku* ["duende"] y del sufijo *–chi* [acción; causa]) o "asustaniños" tiene que ver con el imaginario de que ciertas "almas" no puedan encontrar tranquilidad, porque durante su vida no han guardado el principio de reciprocidad. Por obra de la cristianización, el concepto fue extendido a las "almas no bautizadas".

209 "Celebrar una misa" y "preparar la *mesa* para el *despacho*" es representado en quechua por las mismas palabras *(misita churay).*

tiene otro nombre: *despacho, waxt'a, lluqt'a, qoway, q'oa*, etc. Se trata de la representación ("presencia real") del cosmos, de los antepasados, de los espíritus tutelares y de los difuntos, además de un "tributo" (en paralelo a la idea tradicional de la misa como "sacrificio") para la *pachamama* y los *apus* o *achachilas*. Tal como en el tributo para la *pachamama* o en el *despacho* para los *apus* o *achachilas*, también se solicita una misa en ocasiones especiales o con un propósito muy peculiar: intercesión por un difunto, pedido de salud, invocación de la Virgen María o de un Santo, o la celebración del patrón local.[210] La conmemoración de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo es secundaria respecto a las "intenciones" personales de las y los participantes; la bendición tiene prioridad respecto a la comunión. Como el *despacho*, también la misa tiene para el hombre andino sobre todo el carácter de la "reconciliación" con *Taytacha*, la Virgen María y los Santos, para evitar golpes y desastres. Por supuesto que también es un "rito de paso" (salud, muerte, viajes, etc.).[211]

El segundo elemento es el llamado *apthapi* (sobre todo en el contexto aimara)[212] que puede ser traducido como "compartir lo que uno/a tiene". En un *apthapi*, todos/as los/as participantes traen sus productos del campo, un pedazo de *ch'arki* (carne secada de llama), *ch'uños* (papas congeladas secadas), choclos de maíz, frutas tropicales de las valles, coca y chicha de maíz que se colocan en el piso como un banquete. La eucaristía puede ser interpretada, por lo tanto, como un *apthapi* en el que todos/as comen y beben. También el ritual andino del *despacho* es visto como un "banquete", en el que los diferentes espíritus tutelares y

210 Gonzáles 1987: 285ss.

211 Muchas características de la misa tienen que ver en la religiosidad popular con la catequesis tradicional que fomentaba el individualismo y la pasividad ("escuchar misa"). Pero el ámbito de las "intenciones" (el para-que de la misa) tiene una familiaridad muy fuerte con las ceremonia andinas del *despacho* (o *mesa*) y del *pago* (tributo). La participación escasa en la comunión no se debe a un sentimiento ausente de comunidad, sino a una catequesis de "no ser digno/a".

212 La palabra viene del verbo aimara *apthapiña* que significa "recoger la cosecha".

ancestros se encuentran para saciarse.[213] La metáfora bíblica del "banquete" como anticipación escatológica de la plenitud también se aplica al *apthapi.*

Finalmente, la ordenación sacerdotal, respectivamente cualquier ordenación, encuentra su correspondencia en el rito de iniciación para la o el chamán andino/a *(yatiri, paq'o).* Como ya mencioné, el celibato (católico) es para el sentimiento andino una institución incomprensible, pero la ordenación como tal halla mucha aceptación. El o la chamán, una vez escogido/a por la *pachamama* y los *apus* o *achachilas*, es iniciado/a por la comunidad de los/as *yatiris* o *paq'os* (es el nombre aimara y quechua para los sacerdotes andinos) en una celebración solemne que ocurre normalmente en un lugar y momento específicos que son *chakanas*: en la cumbre de una montaña y a medianoche. El "sacerdocio" andino no se reserva a los varones. De todos modos, la o el futuro/a ritualista debe de estar en una unión conyugal con su pareja *(sirwisiña/ sirwinakuy)*, es decir: ser "persona" *(jaqi/runa)* en el sentido pleno de la palabra. Aparte de las tareas rituales, el *yatiri* o *paq'o* también asume la función de adivino/a ("leer la coca") y curandero/a.[214]

Los sacramentos católicos de la confirmación y matrimonio, como también de la confesión (penitencia) y de la unción de los/as enfermos/as, también tienen correspondencias en la cultura y religiosidad andinas autóctonas. Ya en la época incaica debe haber existido una ceremonia para jóvenes varones que fue llamada *warachikuy*, lo que literalmente significa "ponerse el taparrabos", y que era parte de un rito de iniciación que marcaba la transición entre niñez y adolescencia. Para las chicas, hasta hoy la celebración del décimo quinto cumpleaños (quinceañera) es un rito de iniciación para la fase fértil como mujer. El matrimonio andino o *sirwinakuy/sirwisiña*, lo que literalmente significa "ser-

---

213 Cf. Fernández 1995.

214 Acerca de la interpretación teológica del *yatiri*, véase Lazo 1998 y 1999.

virse mutuamente", se practica sobre todo con frecuencia en el campo y contiene toda una serie de rituales y procedimientos que tienen como propósito que dos familias se articulan en el sentido del principio de reciprocidad, lo que también incluye la solidaridad económica. El sacramento de la unción de los/as enfermos/as encuentra correspondencia en muchos rituales en torno al morir y la muerte, tal como existen en el ámbito andino.[215]

El sacramento de la confesión (penitencia) halla su correspondencia en la llamada "justicia comunitaria", a veces interpretada erróneamente como "linchamiento". Pero en este caso, se trata de una ceremonia pública de confesión, consejo y reconciliación, en la que una ruptura del código moral andino (*ama suwa, ama llulla, ama qhella!*: "¡no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo!) es restablecida en el sentido de la reciprocidad.

8.7 *Apu Taytayku*

La invocación en el *Kyrie* que se traduce en quechua mediante las palabras *Apu Taytayku*, contiene en forma condensada la cristología andina y –*mutatis mutandis*– la comprensión indígena de la religión andina. La noción indígena *apu* que se refiere a los espíritus protectores de las cumbres, pero también a los ancestros, se usa como título honorífico para Jesús, como "equivalente homeomórfico" de las nociones bíblicas de *Adonai* y *Kyrios*, la noción latina *Dominus* y la española *Señor*. Al mismo tiempo, está presente toda una cosmovisión y tradición sapiencial. Ubicando a Jesús, sobre todo en la figura de la "Cruz", en el lugar de los *apus*, para que asuma su función y destino, los/as indígenas expresan de manera simbólica que Jesucristo es el mediador por excelencia, la *chakana* en sentido estricto que nos articula con el pasado de los ancestros y el futuro de la restitución universal de todo (apocatástasis), con *Yayayku* o

215 Cf. al respecto: Albó 2006; Maidana 2006.

el misterio divino, pero también con la *Virgen Pacha,* el rostro femenino de Dios.

Al mismo tiempo, es *Taytayku,* "nuestro padre", quien cuida a los seres humanos y todos los seres vivos, y quien mantiene como "guardián" de los poderes naturales, de los cultivos y del ganado, el equilibrio cósmico y ecológico, condición imprescindible para la redención y liberación. Mentes formadas en la tradición occidental dirán que los/as indígenas de los Andes no saben distinguir entre Dios Padre y Jesucristo. Como para ellos/as no puede existir un Dios absolutamente trascendente, se condensa en la figura de Jesucristo el concepto mismo de lo divino, pero no porque no se podría distinguir las dos cosas, sino porque se piensa y siente las dos realidades y, por tanto, las dos personas, juntas.

Jesucristo como *Tunupa* disfrazado de mendigo, como el *Inkarrí* (Rey Inca) resucitado, como *chakana* de las *chakanas,* como *Apu Taytayku*: para las personas en los Andes es simplemente el "compañero", el que comparte el camino y el sufrimiento. Las cruces en los cerros y cumbres son verdes y sin *corpus*: la muerte es una transición, y el descenso del cuerpo de la Cruz es como la anticipación de la liberación integral del pueblo mismo.[216]

216 El pueblo se identifica en América Latina en lo general con el Cristo sufriente y resucitado. Símbolo de liberación y redención es la bajada de Jesús de la Cruz o –en términos de la Teología de la Liberación– la "liberación de los/as pobres de la cruz de su opresión, marginación y pobreza". Véase el compendio: Vigil 2007.

9

Desafíos a las teologías europeo-occidentales

9.1 Introducción

El surgimiento de teologías contextuales en todo el mundo significa para la tradición occidental asentada, en primer lugar, simplemente el hecho de que ya no es la única manera ni la única corriente de la tradición del quehacer teológico. Uno/a puede relacionarse a este hecho de modo muy distinto, muy similar a la gama de posibilidades que se les presentaba a los misioneros, cuando se toparon en *Abya Yala* con otros sistemas sapienciales y religiosos.

Una primera manera de posicionarse consiste en considerar a este otro modo de teología como algo exótico y fascinante, pero meterlo después al estante como si fuera un recuerdo de unas bonitas vacaciones. Esto es un peligro en el caso de las teologías indígenas de *Abya Yala*, porque se trata de un enfoque que nos parece muy extraño y un tanto "exótico".

Una segunda posibilidad podría consistir en el intento de adentrarse a esta lógica y racionalidad tan distintas y de comprender al otro y a la otra u la otra teología, pero sin tomar en serio las implicaciones para

su propio quehacer teológico. He llamado a esta actitud la "coexistencia paralela" que le es propia al paradigma de la multiculturalidad.[217]

Y una tercera posibilidad, finalmente, podría consistir en que nos dejamos desafiar en nuestro propio quehacer teológico por otros paradigmas y contextos, y que inclusive nos arriesgamos a corregir el rumbo del mismo.

Aloisius Pieris, un teólogo de Sri Lanka, dijo una vez que "el diálogo no es un principio conservador". Quería decir que una persona que se involucra de manera sincera y abierta con el otro o la otra en un diálogo, ya no saldría del mismo de la misma manera, sino que se habría cambiado. La interculturalidad verdadera no es un camino de sentido único, por lo que contiene dos aspectos esenciales: por un lado, se trata de conocer y apreciar al otro y a la otra, sea una persona, una cultura o una teología. Por otro lado, se trata también de dejarse reflejar en el otro o la otra y exponerse para poder ser cuestionado/a. La posmodernidad enfatiza sobre todo el primer aspecto, pero queda prácticamente inmune respecto al segundo.

Hacer teología de modo intercultural incluye los dos aspectos. Y esto presupone la disponibilidad de realizar un cambio de perspectiva, con tal de que la posición y la comprensión teológicas propias empiecen de repente a tambalear, y hay que revisarlas. En las Unidades precedentes, he tratado a fondo el primer aspecto del diálogo teológico intercultural: conocer de cerca a las teologías indígenas de *Abya Yala*, en especial a la Teología Andina. En esta Unidad, voy a desarrollar el segundo aspecto: diseñar los desafíos que semejante teología presenta para las teologías europeo-occidentales.

217 Acerca de las definiciones de los conceptos involucrados, véase Estermann 2010d.

9.2 Porque el Sur está abajo

El ser humano siempre tenía la tendencia de considerarse a si mismo/a como la "medida de todas las cosas" y de contemplar el mundo con si uno/a fuera el centro y medio al que todo se refiere y desde el que todo adquiere significado. En el contexto de la historia occidental de las ideas, se habla de una triple "humillación" del ser humano: Copérnico (el ser humano ya no ocupa astronómicamente el centro del universo), Darwin (el ser humano no se distingue principalmente del animal) y Freud (el ser humano no es amo en su propia casa). Probablemente, hay que agregar una cuarta "humillación" que Nietzsche ya había anticipado y que hoy se manifiesta de modo cada vez más evidente: no hay centro en absoluto.

Este conocimiento está en oposición muy extraña a los muchos "centrismos" que podemos observar justamente en nuestro mundo "transmoderno" y "postsecular"[218], y por cierto no solamente en el ámbito cultural occidental: eurocentrismo; sinocentrismo; androcentrismo; egocentrismo; consumocentrismo; y ni hablar de todos los centrismos religiosos que suelen ser llamados "fundamentalismos". Cuanto más plurales y diferenciados la sociedad y el mundo, tanto más urgente

218 Enrique Dussel habla en vez de la "posmodernidad" de una "transmodernidad". El concepto fue acuñado originalmente por la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda, en su libro *La sonrisa de Saturno: Hacia una teoría transmoderna* (1989), y de forma más sistemática en *Transmodernidad* (2004). Dussel interpreta a este concepto en la tradición de la Filosofía de la Liberación y de su propia teoría de un pensamiento analéctico, como una concepción alternativa a la modernidad occidental que es defendido por los círculos subalternos y periféricos del llamado "Tercer Mundo", en contra de una supuesta superación de la modernidad por Occidente. Cf. Dussel 1999 y 2004.
El debate acerca del llamado "postsecularismo" parece ser, tal como ha sido en el caso de la posmodernidad, un asunto restringido a estudiosos/as occidentales del eje noratlántico (Casanova, Habermas, Taylor).

parece el esfuerzo de asegurar su propia postura o "centro". De esto trata también, bajo otros supuestos, el diálogo intercultural.

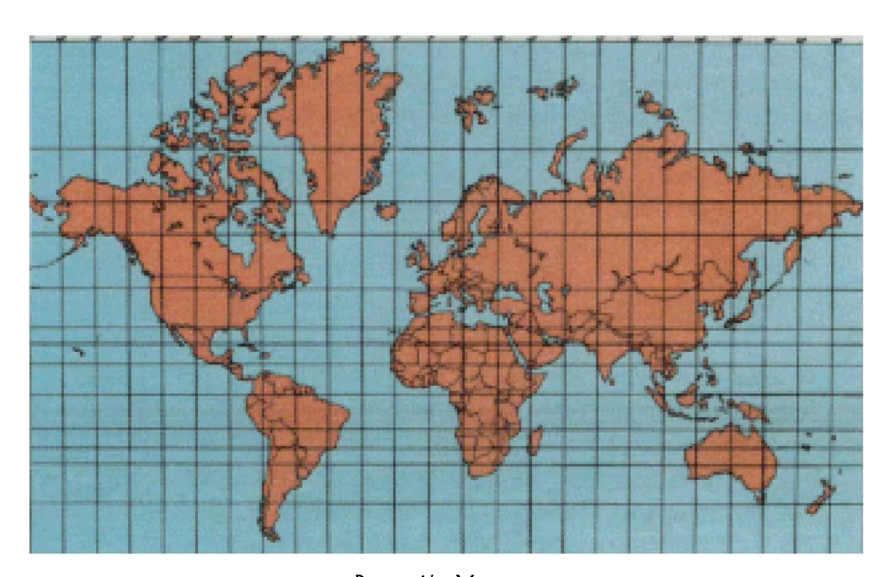
En el sentido de un experimento intelectual, quisiera realizar un cambio de perspectiva para volver a determinar desde la alteridad, es decir desde el punto de vista del otro y de la otra, la propia perspectiva. Los mapamundi –sería más correcto llamarlos "*mapaterrae*"[219]– son un buen medio como para ilustrar la condicionalidad del propio punto de vista de manera evidente. Los "mapamundi" no reflejan, como sabemos, la Tierra, tal como en realidad es, sino tal como la percibimos, o inclusive tal como quisiéramos que sea. Los "mapamundi" reflejan "cosmovisiones" y *Weltanschauungen.*

Como en varias oportunidades mencioné: Europa se halló hasta el "descubrimiento" de América en la margen del mundo entonces conocido, en el "occidente lejano" *(Far West)*. El centro geográfico se ubicó en un lugar de Asia Central, más o menos donde hoy está Afganistán. Pero los romanos se creyeron ya en el centro del mundo y llamaron a "su" mar *(Mare Nostrum)* el "Mediterráneo" *(Mediterraneum)*, es decir, el mar en el medio de la Tierra. Algo similar también hicieron los chinos que llamaron a su imperio el "Imperio del Medio", para creerse en el centro del mundo entonces conocido. Pero con el "descubrimiento" de América, Europa se movió en la "ideología" o *Weltanschauung* también en sentido geográfico hacia el centro, y China se convirtió en "Oriente Lejano". La figura esférica de la Tierra queda hasta el día de hoy secundaria, porque en el caso de los mapamundis, no se trata de una

219 En esta noción ("mapamundi") ya aparece la primera forma de "centrismo": ahora que el ser humano ha sido expulsado del centro del universo, por obra de la teoría heliocéntrica, intenta centrarse nuevamente y llama a su planeta Tierra como *pars pro toto* "mundo". En la mayoría de los idiomas, las dos nociones pueden ser sustituidas entre sí, muy similar a las nociones de "hombre" y "ser humano". Se habla de *mapamundi*, pero uno/a se refiere a una representación de la Tierra.

representación objetiva, sino de una perspectiva cultural y civilizatoriamente condicionada.

El mapamundi hasta hoy día corriente y "ortodoxo" en Europa y América (y más allá), es la llamada "Proyección-Mercator"[220] que tiene su origen en el siglo XVI (1569) y que refleja una perspectiva de la Tierra que corresponde hasta en los detalles a los intereses y esquemas culturales de los poderes coloniales del tiempo, ante todo del poder mundial ascendente de Gran Bretaña.



Proyección Mercator

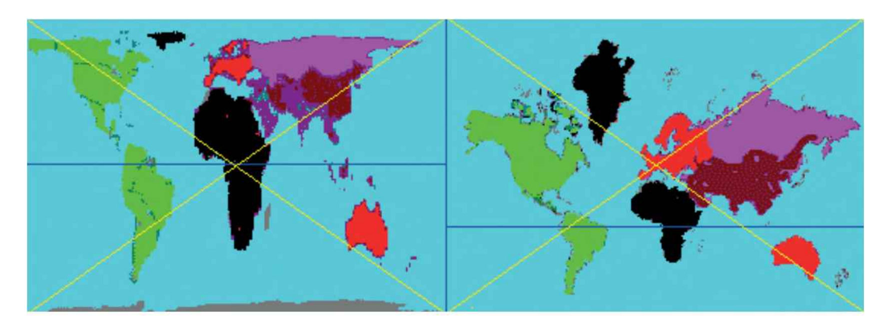
220 El cartógrafo flamenco Gerard de Kremer, latinizado en Gerardus Mercator, publicó en 1569 la proyección de la Tierra que lleva su nombre *(Nova et aucta orbis terrae descriptio ad usum navigantium)*, y que se basa en una proyección cilíndrica. Mercator era también teólogo y pasó gran parte de su vida en Duisburg (Alemania).

No sólo el meridiano cero pasa por la capital del imperio colonialista de Gran Bretaña; Europa se halla exactamente en el centro geométrico del mapamundi, y el Sur geográfico, el hemisferio sur, sólo cubre una tercera parte de la extensión vertical de la representación cartográfica. Como consecuencia, Groenlandia, por ejemplo, aparece inclusive un tanto más grande que África (en realidad, África es 14 veces la superficie de Groenlandia), o Europa aparece más grande que Sudamérica (en realidad, Sudamérica es el doble de Europa). El centro geográfico, es decir el cruce de las dos diagonales, está exactamente en el Mediterráneo que todavía hace honor a su nombre. De manera significativa, los medios de comunicación y los canales de televisión más influyentes siguen usando este mapamundi como fondo, e influencian de este modo a miles de millones de personas en todo el planeta, también y sobre todo en el Sur.[221]

En 1974, el cartógrafo alemán Arno Peters presentó una nueva representación de la Tierra –la llamada "proyección Peters"[222]– que debería guardar las dimensiones verdaderas y que coloca sobre todo al ecuador en el medio entre las márgenes superior e inferior del mapa. Con tal de que el centro geográfico se mueve al "Sur", en África Central, porque el meridiano cero de Greenwich sigue siendo el punto de referencia de las líneas de longitud. Además, las proporciones de continentes y subcontinentes cambian dramáticamente. He aquí los dos mapamundis lado a lado; las diferencias son evidentes.

221 Gran parte de los noticieros de los canales de televisión en América Latina usan como fondo permanente este mapa, que proyecto el Norte detrás del o de la presentador/a en forma gigantesca, mientras que el Sur prácticamente desaparece. Es generalmente conocido que una imagen permanente y repetitiva influye en lo subconsciente del o de la espectador/a y en la construcción de una escala imaginaria de valores.

222 Se llama también "Proyección Peters-Gall", porque el astrónomo escocés James Gall había presentado ya en 1855 un mapamundi muy parecido que se distingue de la proyección de Peters solamente por un pequeño error.



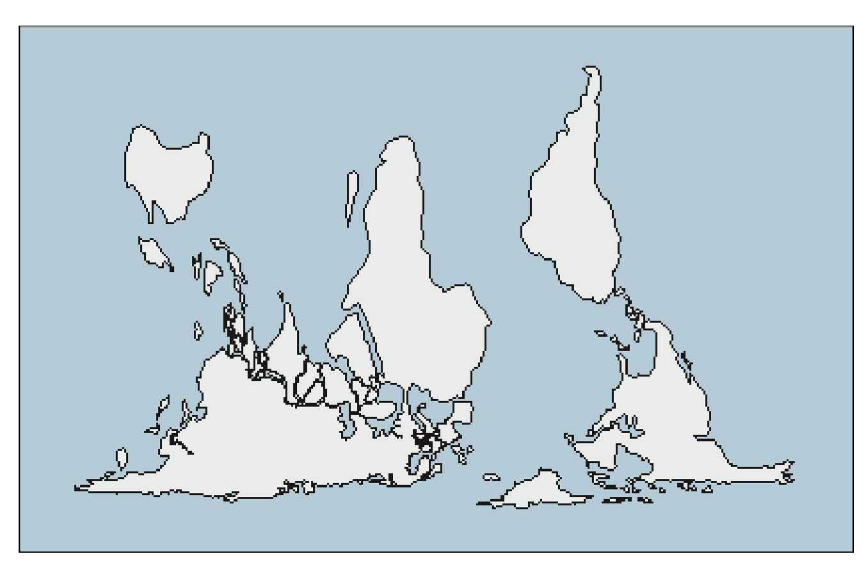
Proyección Peters Proyección Mercator

Debido a la centralidad del ecuador (en la representación de Peters, a la izquierda), el Sur gana peso, y el Norte geográfico pierde importancia. Sin embargo, Europa sigue punto de referencia de la partición del mundo en Este y Oeste, en Occidente y Oriente. Como sabemos, fuera del ecuador (y de las líneas de latitudes relacionadas con él) y de los dos polos no existen puntos o líneas en el globo terráqueo que no pudieran ser definidos por el ser humano arbitrariamente como "centro". Y esto también es el caso del universo en su totalidad.

Por lo tanto, no existe ningún fundamento físico o geográfico para el hecho de que en prácticamente todas las representaciones de la Tierra ("mapamundi"), sean mapas o globos terráqueos, el Norte debe de estar arriba y el Sur abajo. El motivo decisivo para ello puede ser encontrado una vez más en las asociaciones psicológicamente fundadas entre "abajo" e "inferior", "menor", "peor", por un lado, y entre "arriba" y "superior", "más valioso", "mejor", por otro lado. También el lenguaje religioso se ha apropiado estos arquetipos: se habla de "culturas altas" y "religiones superiores", el "cielo" está arriba y el "infierno" abajo (para Europa, éste debería ubicarse prácticamente en América Latina, si se excavaría un hueco a través de la Tierra). La ubicación del Norte en la parte superior del mapamundi –tanto en la proyección Mercator como en la de Peters– refleja el sentimiento de superioridad del Norte global

frente al Sur global, ya vigente en los romanos y griegos en Occidente y en los chinos en Oriente, tal como se expresa hasta el día de hoy en sentido económico, mediático y cibernético. Hablar de países “subdesarrollados· y “desarrollados”, del “Primer” y “Tercer” Mundo, sólo es una consecuencia lógica de esta perspectiva global del mundo.

Pero observemos un momento un mapamundi “desde abajo”:



Mapamundi “al revés”

No solamente se ha cambiado al meridiano imaginario cero, sino es un “mundo al revés” para nuestros “prejuicios” inconscientes: el Sur está “arriba”, el Norte “abajo”. El nuevo “Mediterráneo” es el Océano Pacífico, Europa se ubica en el “Oriente Lejano”, y América Latina más o menos donde buscamos normalmente a EE.UU. Y sin embargo, se trata de un solo e idéntico mundo; ¿o no es así?

9.3 También la teología europeo-occidental es contextual

El cambio virtual de perspectiva que hemos realizado mediante los mapamundis, nos revela con toda claridad que todas las "ideologías" y "cosmovisiones" son contextualmente situadas y relativas a un cierto punto de vista, lo que no debe ser confundido con "relativista". Si, por lo tanto, hablamos en el marco de la interculturalidad y de teologías indígenas de "teologías contextuales", deberíamos liberarnos de la perspectiva de Mercator y no detectar a las teologías contextuales solamente en el ámbito extra-europeo y no-occidental, sino aplicar el concepto de "contextualidad" a todas las corrientes y vertientes filosóficas y teológicas.

Esto significa que también en el caso de la filosofía y teología occidentales se trata de posturas y tradiciones "contextuales" que, si bien es cierto que han logrado un alto y complejo grado de conceptualización y análisis racional, gracias a su historia larga y multifacética, no por ello tengan validez supra-cultural o inclusive "absoluta". Claro que no se trata simplemente de voltear la tortilla y de convertir la periferia de antaño en centro o el Sur en Norte.[223] Se trata más bien de un "descentramiento" intercultural general de teología y filosofía, lo que conlleva, por un lado, una pluralización de sus tradiciones y posturas, y, por otro lado, una "contextualización" continua y cada vez más radical de sus discursos, métodos y enfoques temáticos.

¿Qué significa, en el fondo, la "contextualización" de la teología europeo-occidental? Me limito a cinco puntos que me parecen importantes:

223 Cf. al respecto Estermann 2008b. En esta publicación con el título llamativo *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, no se trata de una inversión de las relaciones, sino de un cambio imaginario de perspectiva y postura.

En primer lugar, se trata simplemente de tomar nota de que la teología cristiana europeo-occidental no es la única teología que existe. Parece ser una verdad tan evidente que no hay que hacer hincapié en ello. Pero una cosa es tomar nota de la existencia de teologías (y filosofías) no-occidentales y extra-europeas, tal como se "sabe" que existen musulmanes/as, idiomas no-alfabéticos o culturas orales. Pero otra cosa es integrar esta diversidad y pluralidad real para la comprensión de su propia postura y respetar otras posiciones y tradiciones al lado de las propias.

En segundo lugar, se trata de un acto epistemológico de humildad, en el sentido de poner a disposición la "universalidad" implícita o explícitamente defendida de la propia tradición occidental-europea. Si estoy consciente de mi lugar contextual, ya no puedo recurrir a un nivel meta-cultural, con si fuera un satélite que gira en una órbita estacionaria por encima de todos los contextos. Y esto significa que la pretensión de universalidad de la tradición occidental, muchas veces implícitamente planteada, en filosofía y teología esté a disposición y debe de ser recién alcanzada por medio de diálogos interculturales.

En tercer lugar, la "contextualidad" de la teología y filosofía europeo-occidentales significa que sean conscientes de su propia contextualidad cultural, civilizatoria y paradigmática, y que deben ponerla sinceramente al manifiesto. Y esto no puede ser realizado, a pesar de una historia respetable de la conciencia europea crítica, simplemente por medio de un monólogo, es decir una deconstrucción meramente intra-cultural, tal como la posmodernidad lo pretende. Sólo podemos tomar conciencia de nuestra propia contextualidad, si el otro y la otra, la otra teología y filosofía, nos "reflejan" nuestros puntos ciegos, o sea: sólo en y a través de un "polílogo" intercultural.

En cuarto lugar, la teología y filosofía occidental-europea debe lograr establecer un diálogo al mismo nivel, es decir una relación ho-

rizontal y simétrica con otras tradiciones y paradigmas. Esto no se sobreentiende, si recordamos nuevamente los esquemas inconscientes arquetípicos que guían epistemológicamente nuestra visión del mundo. La tradición occidental sigue considerar su propio punto de vista en muchos aspectos como cultural y civilizatoriamente normativo ("contextualidad normativa"), lo que se expresa, por ejemplo, en la terminología, en la jactancia académica y en la resistencia de aprender de otras tradiciones.

En quinto lugar, también se trata de deletrear y reletrear consecuentemente el lenguaje teológico y filosófico, muy parecido al lenguaje inclusivo que hay que elaborar desde la perspectiva de género. Cuando teólogos/as y filósofos/as europeos/as y norteamericanos/as hablan de "la" teología o de "la" filosofía, uno/a debe de estar alerto/a, en el sentido de la hermenéutica de la sospecha, y preguntarse si no piensan en la teología o filosofía "europea" o "norteamericana". Invirtiendo la relación, sí se espera de teólogos/as no-europeos/as y extra-occidentales la diferenciación de sus discursos teológicos: teología "asiática", "latinoamericana", "andina" o "filipina". No vamos a poder evitar hablando en el futuro de la "teología" y "filosofía" solamente mediante adjetivos, y parte de ellos serán también los adjetivos "europea", "occidental", "alemana" o "norteamericana".

9.4 ¿Descolonización o deshelenización de la teología?

En el contexto andino, el debate sobre la interculturalidad y contextualidad se ha enfocado en los últimos años en la cuestión de la "descolonización".[224] Se trata de un proceso (deconstructivo) doble: por un

224 El concepto de la "descolonización" es usado tanto para el proceso formal de independización política de los países colonizados, como para el proceso de liberación de introyectos, estereotipos, esquemas mentales y prejuicios "coloniales" y "neo-coloniales" en los ámbitos de la educación, política, cultura y religión. Se

lado, la crítica de la "colonialidad" de estructuras del saber, procesos de decisión políticos, sistemas educativos, valores culturales y códigos lingüísticos, y, por otro lado, la recreación de mundos vitales y estructuras autóctonos "poscoloniales".

Se sobreentiende que la religión, las iglesias y la teología no se libran de esta tarea. Inclusive hay voces que afirman que una "descolonización" de fondo debería enfocar justamente el "capital simbólico" e investigar minuciosamente el rol de la Iglesia y teología en el proceso de la colonización y neo-colonización. Como hemos visto, la Iglesia y la teología –tanto la católica como la protestante– tenían un rol protagónico en el transcurso de la colonización de América Latina; han "transmitido" (y siguen haciéndolo), junto a la evangelización, los valores civilizatorios y estructuras mentales occidental-europeos y recientemente también estadounidenses, para inducir en muchas partes de América Latina una alienación cultural y un "anatopismo"[225] intelectual y espiritual.

La Teología de la Liberación ha dado, no solamente en América Latina, un impulso decisivo para una "descolonización" integral de la Iglesia y teología, tomando por primera vez en la historia del cristianismo latinoamericano en manos propias la reflexión teológica y la práctica de la fe, partiendo del propio contexto, para buscar soluciones a la luz de la fe para los problemas más urgentes. Lo que Hegel manifestó respecto de la filosofía de América Latina –"se trata sólo de un eco débil

habla del "colonialismo externo", del "colonialismo interno", del "neo-colonialismo", pero también de teorías "poscoloniales" y del ideal epistemológico de la "descolonialidad".

225 El filósofo peruano Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término "anatopismo" para resaltar el carácter des-contextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente "trasplanta" la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina. Uso el concepto en forma general para un pensamiento alienado que introduce valores y lógicas de otros ámbitos culturales *(ana-topoi)* en el propio ámbito, como si fueran sus propios valores y lógicas.

de lo que se dice y hace en Europa"[226]–, también se puede decir de la teología antes de 1965. Era una teología profundamente europea en la que a la gente en América Latina fue asignado el rol de ser meros receptores de una reflexión ya consumida. El aspecto de lo "colonial" está en el tutelaje intelectual, cultural y social, como si América Latina fuera el niño menor que hay que educar.

El surgimiento de teologías indígenas ha agudizado el debate sobre la "descolonización", porque éstas no solamente plantean una crítica del tutelaje por la teología e iglesia occidental-europeas, sino además un cuestionamiento de las estructuras mentales occidentales, preferencias y valores culturales, posturas y concepciones filosóficas que impregnan de modo subliminal y muchas veces escondido el propio modo de hacer teología y filosofía. Por lo tanto, este tipo de "descolonización" toca el mismo corazón de la condicionalidad ideológica de la teología cristiana, sobre todo en su vertiente católica: su condicionalidad helenística-occidental. La teología andina es un ejemplo concreto de "descolonización" en el sentido de "deshelenización". Su punto de referencia filosófico y cosmovisional ya no es la "onto-teo-logía" occidental o una variante moderna de la misma, sino una tradición filosófica y sapiencial totalmente distinta.

Y este hecho es de por sí un reto para la pretensión de Europa de que la fe cristiana fuera "relacionada de forma indisoluble con el espíritu griego" y de que la teología cristiana no pudiera emanciparse, por lo tanto, de la "helenización" que se dio en los primeros cinco siglos

226 Literalmente, la cita es como sigue: "Lo que acontece hasta ahora aquí [en América Latina], es solo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena" (Hegel 1961: 147). Y en el mismo sentido, Hegel dice: "América siempre se ha manifestado física y mentalmente impotente, y sigue manifestándose del mismo modo" (ibídem: 140).

de nuestra era común.[227] A la tarea de la "descolonización" de religión, iglesia y teología en América Latina, corresponde el desafío de una "des-helenización" radical de los mismos ámbitos en Europa y en todas las regiones de influencia por la civilización occidental. Muy parecido a la cuestión de las posibilidades y límites de una "des-arabización" del Islam, para el cristianismo se plantea la pregunta clave de nuestro tiempo: ¿se trata realmente de una religión universal, es decir de una fe y de una Buena Nueva que tienen dimensiones transculturales y trans-civilizatorias, o más bien de una variante bastante sutil y diferenciada de una "religión tribal", en el sentido de un sistema religioso occidentalmente impregnado y con una teología indisolublemente relacionada con el espíritu griego?

Creo que no debemos tomar este desafío a la ligera, porque toca la cuestión del futuro del cristianismo en un tiempo en que éste ha desplazado su centro del Norte al Sur y que se ha inculturado en contextos no-occidentales. Me parece que la iglesia católica ya estuvo ante la misma disyuntiva y que contestó la pregunta, lamentablemente, en el segundo sentido (como religión "tribal" occidental). Me refiero a la famosa "pugna por los ritos" que formaba en los siglos XVII e inicio de XVIII el trasfondo de los debates sobre la peculiaridad de las misiones en la China e India. Los jesuitas en torno a Matteo Richi sostuvieron la "tesis de la acomodación", en el sentido de que pensaban que los/as chinos/as convertidos/as al cristianismo podrían mantener los ritos y ceremonias de sus religiones autóctonas tradicionales, en especial la veneración de

227 No soy del parecer que esta postura fuera defendida sólo por el papa Benedicto XVI, sino que corresponde, en el fondo, a la auto-comprensión de muchos/as teólogos/as formados/as en la tradición europeo-occidental, aunque sea de forma inconsciente. La resistencia sorprendentemente fuerte ante las teologías y filosofías contextuales no-europeas por parte del mundo académico, muestra, aparte de un miedo por lo ajeno, también una cierta arrogancia que se expresa en la convicción de que el fondo civilizatorio propio de Europa y EE.UU. pueda absorber la totalidad de las culturas humanas.

los ancestros y de Confucio; es decir que la renuncia a su propia cultura y las raíces religiosas y filosóficas de la China no constituiría condición alguna para la aceptación de la nueva fe. Contrariamente, los misioneros dominicos y franciscanos españoles, formados en el contexto de las "campañas de extirpación de las idolatrías" en América Latina[228], sostuvieron la posición opuesta y exigieron un *sacrificium culturae*, es decir una renuncia completa a la propia cultura, filosofía y los ritos religiosos tradicionales.

Como sabemos, la "pugna por los ritos" fue resuelto por Roma en el sentido de mantener la condición europeo-occidental de la identidad cristiana y rechazar la inclusión de las tradiciones sapienciales chinas y las formas religiosas autóctonas. En 1704, el papa Clemente VI prohibió las costumbres chinas, y después de un recurso por los jesuitas, la prohibición fue ratificada en 1718, con la consecuencia de que el emperador chino Yongzheng (*Y ngzhèng*) prohibió en 1724 el cristianismo y, por lo tanto, la evangelización de China. Después de más indagaciones, el papa Benedicto XIV prohibió en la bula *Ex quo singulari* en 1724 los ritos chinos, una prohibición que recién en 1939, debido a la "situación cambiada", fue anulada por el papa Pío XII. Mientras tanto, el cristianismo no tenía acceso a la China, un hecho que sigue vigente en forma casi inalterada hasta el día de hoy, a pesar de que cristianismo –en sus dos vertientes de catolicismo y protestantismo como dos "religiones"– es en

228 No se puede descartar una conexión entre las "campañas de la extirpación de las idolatrías" en América Latina (sobre todo en el Perú) y la "pugna por los ritos" en el caso de China. Las primeras se llevaron a cabo en tres etapas: de 1609 a 1619, bajo el franciscano Francisco de Ávila, de 1625 a 1626, bajo el *Conquistador* Gonzalo de Ocampo, y de 1641 a 1671, bajo el arzobispo y canonista Pedro de Villagómez. Prácticamente en la misma época, se desató en China la "pugna por los ritos". Después de la muerte de Matteo Ricci (1610) empezó la pugna que se agudizó después de la llegada de los franciscanos y dominicos (1633), pocos años después de que la empresa de la "extirpación de idolatrías" en América Latina había llegado a punto cero, es decir que resultaba muy difícil o inclusive imposible.

la actualidad una religión oficialmente reconocida, aunque controlada por el estado chino.

En conclusión: Lo que sucedió hace trescientos años en un contexto totalmente distinto y bajo otras condiciones, nuevamente está en juego hoy: ¿el cristianismo puede liberarse de la exigencia de la "circuncisión helénica"[229] de la teología e Iglesia, o la "occidentalidad" permanece la sombra ineludible que acompaña la evangelización e inculturación de teología y fe en culturas no-occidentales? Los desafíos vienen esta vez por parte de las teologías indígenas *(teología india)* de *Abya Yala* y del esfuerzo de la India *(teología de la India)* (y probablemente de la China) de deletrear la fe cristiana nuevamente en el marco de las tradiciones religiosas del Sudeste asiático.[230]

9.5 Interpelaciones a Occidente

En el sentido de un cambio de perspectiva, trato de invertir la "prueba de evidencia" y contestar las "interpelaciones" que la teología occidental-europea dirige a las teologías indígenas de América Latina[231],

229 Con la expresión de la "circuncisión helénica", me refiero a la formación en filosofía y teología griego-occidental como condición imprescindible de la existencia teológica cristiana. Lo que en la ocasión del Concilio de Jerusalén para Pablo, en su pugna con Pedro y su exigencia de mantener la "circuncisión judía", había sido un acto de libertad y apertura a otros ámbitos culturales, se volvió en el transcurso de la historia posterior nuevamente "ley" normativa, esta vez en el sentido de una cierta identidad civilizatoria.

230 Desde años, estos dos enfoques teológicos están en la mira de la Congregación por la Doctrina de Fe del Vaticano. Acerca de la teología india y las "observaciones" por el Magisterio, véase nota 153. Respecto de la teología hindú y esrilanqués, hay que mencionar las notificaciones por los "graves defectos" en la obra de Jacques Dupuis (1999) y de Tissa Balasuriya (1998) quienes fueron amenazados de ser excomulgados.

231 En una carta del 26 de julio de 2004, el Prefecto de la Congregación por la Doctrina de la Fe del Vaticano, Joseph Cardenal Ratzinger, escribió al presidente del

a manera de una invitación a un diálogo horizontal entre interlocutores del mismo derecho y valor. En esto, asumo la postura de las teologías indígenas, en el sentido de un nuevo paradigma de discurso teológico, tal como lo acabo de explicitar en las unidades anteriores.

9.5.1 ¿Qué es "teología en sentido estricto"?

Una primera interpelación concierne el estatus de la teología indígena (y andina, en particular), un argumento que se escucha en forma muy parecida también en el contexto de la "filosofía andina" y que hasta hoy se sigue repitiendo una que otra vez: en el caso de la "teología indígena", no se trataría de "teología" en sentido estricto, sino de una práctica de fe reflexionada, de una clarificación espiritual o, en el mejor de los casos, de una "etno-teología".[232]

En los inicios de la Teología de la Liberación "clásica" de América Latina, se escuchó el mismo argumento, de la boca de teólogos/as de renombre de Europa y Norteamérica. Subliminalmente, se pretendía

---

CELAM, Francisco Cardenal Javier Errázuriz: "Aprovecho esta circunstancia para recordarle que, según el plan previamente concordado, deberían convocarse otros encuentros, esta vez de carácter regional, para proseguir el camino de profundización de los distintos contenidos doctrinales de la Teología India *hasta llegar a una completa y definitiva clarificación de los aspectos problemáticos*" (resaltado mío).

232 Esta crítica provenía hasta hace poco casi exclusivamente de parte de filósofos académicos "anatópicamente" situados de América Latina (Sobrevilla, Mejía Huamán), probablemente por el hecho de que las filosofías y teologías indígenas todavía no son conocidas en Europa o simplemente son consideradas *quantités négligeables* (cantidades por ignorar). Empleo la noción de "etno-teología" en esta ocasión en referencia a la "etno-filosofía". Esta noción fue acuñada por Hountondji, un filósofo beninés, quien comentó la obra *The bantu philosophy* del misionero belga Placide Tempels: "*In fact, it is an ethnological work with philosophical pretensions, or more simply, if I may coin the word, a work of 'ethnophilosophy'*" ["De hecho, es una obra antropológica con pretensiones filosóficas, o más simple si me permiten acuñar la palabra, de una obra de etno-filosofía"] (Hountondji 1983: 34).

establecer una jerarquización del quehacer y de la reflexión teológicos en tres niveles. Por una parte, estaría la teología universitaria académicamente constituida; por otra parte, la teología práctica surgida de la pastoral de la comunidad y diaconía; y finalmente, la teología popular permeada por elementos sincréticos y no-cognitivos. En la modernidad occidental, partiendo de la Escolástica medieval, se ha evolucionado el primer tipo de teología como "teología en sentido estricto", mientras que la "teología práctica" y mucho más la "teología popular" fueron relegadas al ámbito de la "impureza" e "inautenticidad".

Las características esenciales de la teología académicamente definida en "Occidente" –el Noratlántico y sus dependencias en el Sur– son bien conocidas y serán expuestas en esta ocasión sólo en forma de palabras clave: una teología situada en universidades e institutos superiores; un pensamiento que se mueve en "escuelas" y tradiciones escolares[233]; una teología "universal" "descontextualizada"; un pensamiento que ha pasado por el *Feuerbach* de la Ilustración; un esfuerzo teológico que se fundamenta en la filosofía occidental; un pensamiento que se asocia con una cierta racionalidad y metodología; una teología que recurre a individuos ("teólogos/as") y tradiciones; una "empresa" que se desenvuelve con grandes inversiones financieras y profesionales.

Sin desmerecer los grandes logros de esta "cultura" teológica, me pregunto –con la mirada desde el Sur al Norte–, sin embargo, porqué este tipo de teología debería ser "teología en sentido estricto", mientras que las teologías indígenas surgidas en un contexto no-occidental, contrariamente, sólo serían "teologías inauténticas" o "teologías de segunda clase".

233 Esto es sobre todo un "vicio" en los países de habla alemana: "soy discípulo de X, me he doctorado con Y y habilitado con Z". Al igual que la jactancia con los títulos académicos, tampoco este pensamiento "escolástico" ("dime cuyo/a discípulo/a eres, y te diré qué tipo de teología representas") ha sido muy frecuente en América Latina, pero se vuelve cada vez más una moda, por los estudios realizados en Europa y Norteamérica.

¿Cuál es el criterio de la "autenticidad" de la teología occidental? Por ejemplo, los criterios mencionados de la teología occidentalmente constituida faltan prácticamente sin excepción en el "padre" de la teología cristiana, Pablo de Tarso. Por esta razón, ¿no es un "teólogo en sentido estricto"?

9.5.2 ¿Teología eurocéntrica o contextual?

Soy consciente de que los/as teólogos/as en un contexto occidental reaccionan a la crítica del "eurocentrismo" con creciente enojo y la rechazan como inapropiada o, en el peor de los casos, como "expresión del resentimiento del Sur". Otra manera de manejar este "reproche" consiste en la estrategia de defender su propia posición como "universal" y, por lo tanto, trascendente a la cultura, y de este modo dejar en el vacío la crítica.

Es de suma importancia distinguir el concepto del "centrismo cultural" (también conocido bajo el nombre de "monoculturalidad") –al que pertenecen, entro otras formas, el eurocentrismo y occidentocentrismo– del concepto de "contextualidad". Mientras que cada "centrismo" cultural y civilizatorio representa hacia fuera una supuesta universalidad o inclusive meta-culturalidad, pero que trasmite en realidad inconscientemente valores y estructuras mentales cultural y civilizatoriamente particulares, una teología contextual trata justamente de hacer conscientes estas partes "inconscientes" y de explicitarlas como característica de identidad y clave hermenéutica. En otras palabras: Una teología europea que se entiende como "teología en sí" (sin adjetivo), siempre estará bajo la sospecha del eurocentrismo. Contrariamente, una teología que se declara ya desde sus principios como "occidental", "europea" o "alemana", no tiene que enfrentar esta misma crítica, porque se entiende y define explícitamente como teología contextual.

Las teologías indígenas –en particular la Teología Andina– se declaran desde sus principios como teologías "contextuales" y no tienen la pretensión de ser meta-culturales. Esto, por otro lado, no significa que

no podría tener la pretensión de "universalidad", pero no en el sentido de una supra- o meta-culturalidad *a priori*, sino en el sentido de un proceso de inter-trans-culturación. Y esto, a su vez, sólo es posible en diálogos o "polílogos" con otras tradiciones y posturas teológicas, ante todo con la teología (o las teologías) europea.[234] Pero si esta última ya se manifiesta como "teología universal" no-contextual, cualquier diálogo se vuelve un "encuentro" totalmente asimétrico o, en el peor de los casos, "monólogo".

La determinación explícita de su propia contextualidad no es solamente expresión de honestidad intelectual y de una conciencia autocrítica, sino ante todo condición imprescindible de un diálogo verdadero. Sólo como una teología diferenciada en forma de adjetivo, la tradición occidental-europea puede liberarse del reproche del eurocentrismo.

9.5.3 ¿Teología sensible a la equidad de género o teología androcéntrica?

Otra interpelación crítica desde la perspectiva intercultural apunta a la cuestión de la condicionalidad genérica (en sentido de "género") o del androcentrismo del discurso teológico. No se trata solamente de la crítica ya hecha por la teología feminista occidental de las categorías teológicas en determinación masculina, tal como la imagen de Dios, la estructura de la Iglesia y la moral sexual. Esta crítica es en su mayoría todavía una crítica intra-cultural, tal como manifiestan con razón ciertas posturas feministas no-occidentales.[235]

Las teologías (y filosofías) indígenas cuestionan más bien la racionalidad occidental androcéntricamente constituida como tal, que está en la base de gran parte de las posturas y vertientes teológicas y filosóficas surgidas en Europa. Esta "racionalidad" puede ser reproducida y representada del mismo modo por teólogos varones y teólogas mujeres, en parte inclusive de parte de una teología y filosofía decididamente

234 Cf. Estermann 2012.
235 Cf. Bedford 2009.

feministas. Como se trata de un "tipo de racionalidad" que le es inherente al pensamiento occidental como su mito fundante que le determina como su "punto ciego", una revelación crítica de la condicionalidad androcéntrica de una cierta concepción de ciencia y de un determinado tipo de racionalidad sólo puede darse en forma intercultural, pero nunca en forma meramente intra-cultural. Este es, según mi parecer, también el límite de la crítica posmoderna de la modernidad, porque queda truncada en el paradigma civilizatorio occidental y no toma en cuenta a la alteridad cultural como su "espejo" y reflejo correctivo.

La interpelación por parte de las teologías indígenas cuestiona, por tanto, aparte de la teología (en el sentido de la doctrina sobre Dios) y cristología, soteriología y eclesiología –todas ellas en base a la tradición semita dominadas por la masculinidad–, sobre todo la epistemología que subyace a la teología occidental, como "androcéntrica". Predominante es un procedimiento "analítico" y "conceptual" que refleja paradigmáticamente un procedimiento masculino ("análisis" significa "descomposición" y "disolución") y que conlleva un ideal de "cientificidad" que corresponde igualmente a características masculinas (eficiencia; instrumentalidad; lógica exclusiva; consistencia; cognitividad; etc.). Sobre todo en la ética filosófica y la moral teológica, se sigue enfatizando las "virtudes masculinas" (*virtus* viene de *vir*: "varón") como la perseverancia, rigidez, consecuencia y valentía, en desmedro de la "femeninas" (que serían *muliertudes* más que *virtudes*), tal como el cuidado, la consideración, compasión, empatía y sensibilidad.[236]

9.5.4 ¿Teología ecológica o eco-teo-sofía?

Un último punto –estos cuatro puntos se entienden simplemente como ejemplos– tiene que ver con la relación entre el discurso y pensamiento teológico y la dimensión cósmica, y apunta a una crítica implí-

236 Cf. Estermann 2006e. En español, es posible el juego de palabras con "virtud" (como masculina: referente a *vir* o "varón") y *muliertud* (de *mulier*: "mujer").

cita del antropocentrismo (supuesto o real) de la teología europeo-occidental. En forma de ejemplo, se lo puede ilustrar respecto del discurso acerca de la cuestión ecológica.

La teología occidental parte en la mayoría de sus posturas y tradiciones de la idea bíblica de que la naturaleza no-humana y el cosmos en su totalidad fueran ordenados constitutivamente al ser humano como a su *telos.* Aunque se reinterpreta el discurso del "dominio" del ser humano sobre la naturaleza exegética y teológicamente en el sentido de "abogacía" o de "corresponsabilidad", se trata, sin embargo, siempre de una postura en la que la cuestión ecológica gira en torno al ser humano como "medida de todas las cosas". Una ecología orientada en la "protección medioambiental" considera como objetivo principal de sus esfuerzos la conservación de los fundamentos vitales naturales, para que la humanidad pueda seguir existiendo y para que su futuro esté asegurado.

Las teologías indígenas son cosmocéntricas y biocéntricas, lo que no quiere decir que el ser humano no ocuparía un lugar y rol específicos. Como el universo es un todo relacionado, ningún ente o ámbito en particular puede ser *telos* al que todos los demás seres o ámbitos fueran dirigidos. El ser humano no se opone a la naturaleza, sino es parte de ella y contribuye, de este modo, a su equilibrio y armonía, o interfiere de manera nociva. El universo es la "casa cósmica" *(oikos)* en la que todo y todos/as tienen su "lugar", es decir su función y destino, y en la que el orden decide si se trata de un lugar habitable o inhabitable. Por lo tanto, la ecoteología indígena es una "eco-teo-sofía", es decir, una reflexión sapiencial sobre el misterio divino que permea la "casa cósmica" y la mantiene en equilibrio.[237]

237 En el contexto latinoamericano, este tipo de "ecoteología" también es llamada "ecología profunda", y es caracterizada como biocéntrica, anti-antropocéntrica y no-consecuencialista (es decir: deontológica). Véase May 2004.

Para la teología europeo-occidental, se plantea el problema de su constitución antropocéntrica que experimenta en la "Encarnación" de Dios una concentración, pero que también puede ser interpretada y ponderada en sentido cósmico (apocatástasis; un "nuevo cielo y una nueva tierra"; Cristo cósmico; pantocrátor; etc.). ¿En qué medida, la teología europeo-occidental se dejó impactar por el dualismo platónico-cartesiano y sigue manteniendo una definición básicamente "problemática" de la "naturaleza", tanto humana como no-humana (no redimida; anárquica; materialista; mecánica; amoral; etc.)?

9.6 Epílogo

"Si uno/a emprende un viaje, puede contar muchas cosas." – Hoy en día, todos y todas viajamos mucho, sea física o virtualmente. La Tierra se ha vuelto una "aldea global", y en esta aldea hay siempre una plaza principal, el templo y el ayuntamiento, pero también la pequeña capilla en sus márgenes, las villas miseria detrás del muro, el cementerio y la imagen de la Virgen, el boliche y el *sushi*-bar, el banco principal en la plaza y delante un *indio* que toca su charango. Casi no podría ser más idílico si pudiéramos creer en el discurso posmoderno de la "indiferencia".

La Iglesia y teología también tienen su lugar en este cuadro idílico, pero se sienten cada vez más perturbadas, desde que unas figuras muy extrañas han roto la tranquilidad tramposa de la plaza principal, figuras que ni hablan el dialecto local ni creen en el mismo dios y que tampoco se contentan con las migajas que caen de las mesas del restaurante principal. El mundo se ha vuelto más complicado; abajo ya no es simplemente abajo, y arriba tampoco es simplemente arriba. El Sur se desplaza de repente al lugar ocupado por el Norte, y el Oeste no se ubica, a fin de cuentas en el Oeste. ¿Cómo uno/a se puede orientar en un mundo en el que las señales están escritas en un idioma no legible y sobre un fondo amarillento?

La irrupción en este mundo aparentemente idílico de algo tan exótico como es la "teología indígena", puede ser interpretada como una provocación. Y de hecho es intencionada como tal: "pro-vocación", desafío y llamamiento al encuentro. Si uno/a emprende un viaje intercultural, no solamente puede contar muchas cosas, sino va a mirar su propio pueblo, el orden y la jerarquía de valores aparentemente tan obvios, con otros ojos. Entonces, puede suceder que uno/a de repente se sienta "extraño/a" en su propio pueblo, tan extraño/a que su "lugar" se convierte en relación, en *chakana* o puente entre los mundos. Se puede pasar por los puentes o se los puede derrumbar; este puente invita al riesgo de transitarlo.

Glosario

Leyenda: **E.** Español **A.** Aimara **Q.** Quechua [ ] Otros

Abya Yala	[ ] Expresión indígena para el continente americano.
Achachila	A. "Abuelo"; "ancestro"; "espíritu montañoso"; "espíritu tutelar"; "cumbre"
Acullico	A. y E. "Masticar la hoja de coca" como acontecimiento social
Afrodescendientes	E. "Descendientes de África"; población afroamericana
Ajayu	A. "Espíritu vital"
Aka pacha	A. "Este mundo"; "este espacio-tiempo"; el mundo vital concreto
Alax pacha	A. "Mundo de arriba"; "espacio-tiempo de arriba"; cielo astronómico
Allin kawsay	Q. "Vivir Bien"
Almas	Q y A. "Los difuntos"
Altomisayuq	Q. "Ritualista mayor"; chamán o sacerdote andino
Ama suwa, ama llulla, ama qhella	Q. "No seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo; código ético andino
Amerindia	E. "indianisches Amerika"; Bezeichnung für das indigene Amerika
Anchanchu	Q. "Fantasma", "duende"; espíritu que habita las casas
Anchata agradecyki	Q. y E. "Te agradezco mucho"; "gracias" en quechua
Animu	E. y Q. "Voluntad vital"; "fuerza vital"
Anta	Q. "Cobre"
Anti	Q. "Lado oriental"; "ámbito tropical"
Anti onqoy	Q. "Enfermedad tropical"
Antisuyu	Q. Una de las cuatro regiones del *Tawantinsuyu* (ubicada en el Noreste)
Apthapi	A. "Resultado de la cosecha"; compartir los alimentos en forma de banquete
Apu	Q. "Señor"; "Elevado"; espíritu montañoso, cumbre, espíritu tutelar, ancestro
Apu Taytayku	Q. "Señor, nuestro padre"; invocación de Jesucristo en la liturgia

Atawallpa	Q. Último Inca
Awicha	A. "Abuela"; espíritu femenino; deidad montañosa femenina
Awki	A. "Padre"
Ayni	Q. y A. "Trabajo comunitario"; reciprocidad en el trabajo
Blanqueamiento	E. El intento de volverse blanco (literal y figurativamente)
Caciques	E. Autoridades indígenas que fueron instaladas por los españoles
Ch'alla	A. y Q. "Esparcir"; ritual andino de libación
Ch'iqa	A. "Izquierda"
Ch'ullpa	A. y Q. "Lugar de entierro en época precristiana"; monumento en forma de torre
Chakana	A. y Q. "Puente"; conexión, mediación
Chala	Q. Piso ecológico en el lado occidental de los Andes; región costanera
Charango	E. y Q. Instrumento andino; guitarra andina
Charki	A. y Q. Carne seca de llama o alpaca
Chicha	E. "Cerveza de maíz" u otra bebida fermentada
Chukcha rutuy	Q. "Corte de cabello"; ritual del primer corte de cabello
Cristorrí	E. y Q. "Cristo Rey"
Despacho	E. y Q. "Paquete"; ritual andino del "pago del tributo"
Dios Ispiritu	E. y Q. "Dios Espíritu"; Espíritu Santo
Escuela Cusqueña	E. Estilo colonial de pintura, del siglo XVII en el Perú
Españarrí	E. y Q. "Rey de España"
Hanan	Q. "Arriba"; "superior" (adjetivo)
Hanaq pacha	Q. "Región superior"; región de los fenómenos astronómicos y meteorológicos
Hatun kukuchi	Q. "Asustaniños mayor"; alma sin descansa que molesta a los seres humanos
Hoja sagrada	E. Nombre para la hoja de coca.
Huayna Potosí	Q. y A. Nevado de más de 6.000 m.s.n.m., cerca de La Paz ("El pico joven")
Illapa	Q. "Rayo"; transferido a Santiago
Illas	A. "Espíritu de las plantas"
Illimani	A. Nevado de más de 6.000 m.s.n.m., cerca de La Paz ("La montaña resplandeciente")

Inca	Q. Gobernante del *Tawantinsuyu*; noción colectiva para el pueblo incaico
Indias occidentales	E. Islas en el Caribe
Inkarrí	E. y Q. "Rey Inca"
Inti	Q. "Sol"; en sentido figurativo también "dios Sol"
Inti Raymi	Q. "Fiesta del Sol"; fiesta del solsticio de invierno (21 de junio)
Ispallas	A. y Q. "Espíritu de los productos argarios"
Jalka	Q. Región entre 4.100 y 4.800 m.s.n.m. en los Andes
Jan wali	A. "No bien"; mal
Janka	Q. Región más alta en los Andes; más arriba de los 4.800 m.s.n.m.
Jaqi	A. "Persona"; individuo humano pleno
Jaqichasiña	A. "Devenir una persona"; matrimonio andino
Justicia Comunitaria	E. Sistema judicial de la población indígena
K'intu	Q. y A. Tres hojas de coca que se juntan por medio de cebo de llama.
Kallpa	Q. "Fuerza"; fuerza vital; una de las partes psíquicas del ser humano
Kamay	Q. "Ordenar"
Kay pacha	Q. "Este estrato"; región del mundo vital concreto
Kuka	Q. y A. "Coca"
Kuka qhawaq	Q. "Lector de la coca"; ritualista que lee la coca con fines diagnósticos
Kukuchi	Q. "Asustaniños"; difunto que no encuentra paz
Kuntur Mamani	Q. y A. "Condor aguila"; espíritu de una casa
Kupi	A. "Derecha"
Kuraji	E. y A. "Coraje"; una de las partes psíquicas del ser humano.
Licenciaykiwan	Q. y E. "Con tu permico/licencia"; ritual para pedir permiso a la madre tierra
Lloqe	Q. "Izquierda"
Llulla	Q. "Mentiroso"; "mentiroso" (adj.)
Llullu wawa	Q. "Niño tierno"; niño de pecho
Lluqt'a	A. Ritual andino importante
Mama Inala	A. "Madre planta"; Espíritu de la planta
Mama Kuka	A. y Q. "Madre Coca"; hoja de coca como espíritu femenino
Mamacha	Q. "Mamita"; nombre cariñoso para la Virgen María
Manan allin	Q. "No bien"; mal

Manqha pacha	A. "Región de abajo/adentro"; región al interior de la tierra y en las tierras bajas (tropicales).
Mesa	E. Nombre para el ritual andino en general
Mirkuy	Q. Incesto
Mitayuq	Q. Trabajador forzado indígena durante la época colonial
Moros	E. Nombre para los musulmanes en España
Naira	A. "Ojo"; "adelante"
Naira pacha	A. "Región adelante"; pasado
Ñawi	Q. "Ojo"; "adelante"
Ñawpa pacha	Q. "Región adelante"; pasado
Ninawilla	A. "Espíritu del interior de la tierra (de las cuevas)
Niño Manuelito	E. "El Niño Emmanuel"; el Niño Jesús
Niñucha	Q. "Niño pequeño"
Niñucha Jesús	Q. y E. "Pequeño Niño Jesús"
Nuna	Q. "Espíritu" (en general); fantasma
Ñusta	Q. "Princesa"; vírgenes escogidas del Inca
Ojotas	E. Sandalias de jebe de llantas
Omagua	Q. Región tropical por debajo de 400 m.s.n.m.; selva
Opyguá	[ ] Ritualista o sacerdote indígena guaraní
Pacha	Q. y A. "Tiempo/espacio"; "universo"; energía cósmica
Pacha Ñusta	Q. "Princesa tierra"; nombre honorífico para la tierra (chacra)
Pacha Tierra	Q. y E. "Energía de la tierra"; nombre honorífico para la tierra (chacra)
Pacha Virgen	Q. y E. "Virgen tierra"; nombre honorífico para la tierra (chacra)
Pachakamaq	Q. "Ordenador del universo"; deidad precolonial panandina
Pachakuti	Q. y A. "Vuelta del universo"; catclismo cósmico
Pachamama	Q. y A. "Madre tierra"
Pachayachachiq	Q. "Maestro universal o cósmico"; deidad precolonial panandina
Pago a la pachamama	E. y Q. "Tributo a la madre tierra"; ritual andino
Paititi	Q. Lugar legendario en la selva, de una riqueza inimaginable
Paña	Q. "Derecha"
Paq'o	Q. Ritualista o sacerdote andino
Phuch'u	A. "Manantial"
Pollera	E. Vestido tradicional de las mujeres aimaras
Pukllaq wawa	Q. "Niño que juega"; niño en la edad de 2 a 10
Pukyu	Q. "Manantial"
Puna	Q. y A. Región de 4.100 a 4.800 m.s.n.m. en los Andes

Qamasa	A. "Nuestra fuerza"; parte psíquica del ser humano
Qeswas	Q. "Quechuas"; habitantes de la zona de 2.500 a 3.500 m.s.n.m.
Qhaxya	A. "Rayo"
Qhella	Q. "Flojo"; "flojo" (adj.)
Qhipa	Q. y A. "Espalda"; "atrás"
Qhipa pacha	Q. y A. "Región de atrás"; futuro
Qiri Awicha	A. "Abuela fogón"; espíritu femenino del hogar
Qorikancha	Q. "Cancha de oro"; santuario de los Incas en Cusco
Qoway (Q'oa)	Q. "Dame"; ritual andino
Qoyllur Rit'i	Q. "Estrella de Nieve"; Santuario en los Andes de Cusco a 5.000 m.s.n.m.
Quinto Centenario	E. Celebración en memoria del inicio de la Conquista (1992)
Qusqu	Q. "Ombligo del mundo"; Cusco
Río Grande	E. Río fronterizo entre México y EE.UU.
Runa Simi	Q. "Lengua de gente"; quechua
Rupa-Rupa	Q. Región subtropical de 400 y 1.000 m.s.n.m.
Rutucha	A. "Hacerse cortar"; corte de cabello ritual
Sallqa	A. Región de 3.500 y 4.100 m.s.n.m. en los Andes
Santísima Cruz	E. Fiesta de la Cruz el 3 de mayo
Santísima Trinidad	E. Domingo de Trinidad (después de Pnetecostés)
Sapa Inka	Q. "Inca superior"; Inca
Saxra	A. y Q. "Espíritu"; espíritu negativo; demonio
Sexuidad	E. Neologismo para la sexualidad cósmica
Sirwinakuy	Q. y E. "Servirse mutuamente"; matrimonio andino
Sirwisiña	A. y E. "Servirse mutuamente"; matrimonio andino
Soq'a	Q. "Espíritu"; espíritu benigno en la naturaleza
Suma qamaña	A. "Vivir Bien"
Suni	Q. Región de 3.500 y 4.000 m.s.n.m. en los Andes
Supay	Q. "Demonio"; espíritu vivaz
Supaya	A. "Demonio"; espíritu vivaz
Suwa	Q. "Ladrón"; "ratero"
Suxtalla	A. Alguien que nace con seis dedos (en mano o pie)
T'inku	Q. y A. Baile en que se lucha
Tata	A. y Q. "Padre"
Tawantinsuyu	Q. "Cuatro regiones juntas"; imperio incaico
Tayta	Q. "Padre"; Papá
Teología India	E. Teología indígena cristiana en América Latina

Teología India India	E. Teología indígena no-cristiana en América Latina
Teqsimuyu	Q. Planeta Tierra
T'inka	Q. Ritual de esparcir (libación)
Tío	E. y Q. Deidad de las minas
Tiqsiqhapaq	Q. "Elevado de la Tierra"; nombre honorífico de lo divino
Tiwanaku	A. Lugar arqueológico pre-incaico; la cultura correspondiente
Tukuy pacha	Q. "Toda la Tierra"; todo lo que existe
Tunupa	E. y Q. Figura legendaria; Tergiversación de "Tomás"
Ukhuy pacha	Q. "Región interior"; lo interior de la tierra
Uñiri	A. "El observador"; ritualista que lee la coca
Uray pacha	Q. "Región de abajo"; tierras bajas y selva
Urin	Q. "Abajo"
Uywiris	A. "Espíritus" de lugares y objetos
Virgen Pacha	E. y Q. "Virgen Tierra"; nombre honorífico para la tierra (chacra)
Wak'as	Q. y A. Santuarios precoloniales
Warachikuy	Q. "Ponerse el taparrabos"; ritual incaico para adolescentes
Waskar	Q. Último Inca en Quito (Huascar)
Wauqaypata	Q. "Plaza donde se llora"; plaza principal en Cusco
Waxt'a	A. Ritual andino importante
Willka	A. "Sol"; en sentido figurativo también "dios Sol"
Wiracocha	Q. y E. "Mar espumante"; deidad andina
Wiraqucha	Q. y A. "Mar espumante"; deidad andina
Yanantin	Q. "Par"; dualidad de elementos complementarios
Yatiri	A. "El que sabe"; ritualista o sacerdote andino importante
Yayayku	Q. "Nuestro padre"; Nombre para Dios Padre
Yungas	Q. Región subtropical de 500 y 2.500 m.s.n.m.
Yus	Q. y E. "Dios"
Yuspagara	A. "Que Dios te pague"; "gracias"w

Bibliografía

AA.VV.
1989-91 *Teología y Liberación: Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, Lima.

Aguiló, Federico
1981 *Religiosidad de un Mundo Rural en Proceso de Cambio: Estudio socio-antropológico del proceso de cambio en la religiosidad del campesino de Potosí, Chuquisaca y Tarija*, Sucre.

Albó, Xavier
2008 *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, La Paz.
2006 "Teología narrativa de la muerte andina, fuente de nueva vida", en: Josef Estermann (ed.), *Teología Andina: Tejido Diverso de la Fe Indígena*, Tomo 2, La Paz, 369-406.

Albó, Xavier; Melià, Bartomeu
1992 *Rostros Indios de Dios*, La Paz-Cochabamba.

Amaya Farias, Fernando
2008 *Indio y Cristiano en condiciones coloniales: Lectura teológica de la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala, "Nueva Crónica y Buen Gobierno"*, Quito.

Ansión, Juan
1987 *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico de Ayacucho*, Lima.

Aparecido da Silva, Antônio
2002 *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo.
1996 "Jesus Cristo luz e libertador do povo Afro-Americano: Ensaio de cristologia experiencial", en: *Revista Eclesiástica Brasileira*, 56. 221-224.

Arguedas, José Maria
1964; 1970 *Todas las sangres*, Buenos Aires.

Aquino, María Pilar
1992; 1993 *Nuestro Clamor por la Vida: Teología Latinoamericana desde la Perspectiva de la Mujer.* San José, Costa Rica [*Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Maryknoll].

Barnes, Mónica
1992 *Representations of the Cosmos: A comparison of the Church of San Cristobal de Pampachiri with the Coricancha drawing of Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*, Chicago.

Barrera Vélez, Julio César
1998 "Descripción del fenómeno religioso en la postmodernidad", en: *Cristianismo y Sociedad* 36, No. 137, 7-14.

Bastien, Joseph William
1987 "Quechua Religions. Andean Cultures", en: Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. XII, Nueva York-Londres, 134-141.

Bedford, Nancy
2009 *La porfía de la resurrección: Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano*, Buenos Aires.

Betancur J., Álvaro
1998 "La Nueva Era: El retorno de lo religioso en la postmodernidad", en: *Cuestiones Teológicas y Filosóficas* vol. 24. No. 64, 7-26.

Bidegain, Ana María
1991 "La mujer en la historia de la teología de la liberación", en: Diverse Autoren, *Teología y Liberación: Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, Tomo 3: "Religión, cultura y ética", Lima, 43-70.

Bingemer, María Clara
1989 "'Alégrense' (Lc 8-10) o la mujer en el futuro de la Teología de la Liberación", en: AA.VV. (1989-91), *Teología y Liberación: Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, Tomo 1: "Perspectivas y desafíos", Lima, 215-246.

Boff, Leonardo/Tamez, Elsa
1986 *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, San José de Costa Rica.
1979 *O rosto materno de Deus*, Petrópolis.
1978 "María, mulher profética e libertadora: a piedad mariana na teologia da libertação", en: *REB* 38, Fsc. 149, 39-56.

Brieskorn, Norbert
2002 "Juan Luis Segundo: Von der Theologie der Befreiung zur Befreiung der Theologie", en: Peter Neuner/Günther Wenz (eds.), *Theologen des 20. Jahrhunderts: Eine Einführung*, Darmstadt.

Büker, Markus
1998 *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis: Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irrarázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika*, Friburgo.

Caram Padilla, *María* José
1999 *¿Por qué las mujeres no? La fe de las peregrinas al Santuario de Qoyllur Rit'i*, Cusco.

Castillo Guerra, Jorge E. y Vernooij, Jaap (eds.)
2009 *Relaciones interreligiosas en el Caribe: Ecumene, interculturalidad e interreligiosidad*, Münster-Hamburgo-Londres.

CELAM
2009 *Teología India, III Simposio Latinoamericano de Teología India, Guatemala, 23-28 de octubre de 2006*, Tomo 3, Bogotá.
2006 *Teología India, Simposio-Diálogo entre Obispos y Expertos en Teología India, Riobamba, Ecuador, 21-25 de octubre de 2002*, Tomo 2, Bogotá.

Cerviño, Lucas
2006 "El Resucitado – *Chakana* cósmica: Los/as mediadores/as andinos/as y Jesucristo", en: Josef Estermann (ed.), *Teología Andina: Tejido Diverso de la Fe Indígena*, Tomo 2, La Paz, 105-131.

Chirinos Rivera, Andrés y Maque Capira, Alejo (eds.)
1996 *Eros andino*, **Cusco.**

Choque Churata, Calixta
2009 *Culto a los uywiris: Comunicacion ritual en Anchallani* (Teologia y Filosofia Andinas 4), La Paz.

Collet, Giancarlo
1993 "Bemerkungen zur Notwendigkeit einer interkulturellen Theologie", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, vol. 1: "Die Perspektive der Armen", Eichstätt, 30-37.

Contreras Hernández, Jesús
1985 *Subsistencia, Ritual y Poder en los Andes*, Barcelona.

Córdova, Julio
2008 "Evangélicos y procesos de desarrollo en Bolivia", en: ISEAT (ed.), *Religión y desarrollo en los Andes: Reconstrucción intercultural de una relación difícil*, La Paz, 79-112.
Dalle, Luis
1983 *Antropología y Evangelización desde el runa*, Lima.
De Schrijver, Georges
1998a "Paradigm Shift in Third-World Theologies of Liberation: From Socio-Economic Analysis to Cultural Analysis?" en: De Schrijver 1998b, 3-83.
1998b *Liberation Theologies on Shifting Grounds: A Clash of Socio-Economic and Cultural Paradigms*, Lovaina.
Diez Cruz, Esperanza
2007 *Al andar se hace camino: Experiencia de Cristo en medio de la vida aymara de Juli*, Bogotá, en: http://casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Diez.php.
Dobyns, H.F.
1983 *Their number become thinned: Native American population dynamics in Eastern North America*, Knoxville (Tenn.).
Dressendörfer, Peter
1997 "Notes on the validity of ‚syncretism' in Latin American spiritual history", en: Brigitte Hülsewiede et al. (ed.), *Religion and Identity in the Americas: Anthropological Perspectives from Colonial Time to the Present*, Möckmühl, 37-47.
1996 "Acercándose a una realidad opaca: El sincretismo latinoamericano. Apuntes teóricos", en: Bernd Schmelz/N. Ross Crumrine (ed.), *Estudios Sobre el Sincretismo en América Central y en los Andes*, Bonn, 23-32.
Droogers, André
1989 "Syncretism: The problem of definition, the definition of the problem", en: Jerald Gort et al. (eds.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, Michigan, 7-25.
D'Sa, Francis
1994 "Gott: Prinzip oder Person. Gottesbegriff im Werden der indisch-christlichen Theologie", en: K. Hilpert y K.-H. Ohlig (eds.),

Der eine Gott in vielen Kulturen: Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Einsiedeln, 169-200.

Duchrow, Ulrich; Eisenbürger, Gert; Hippler, Jochen

1987; 1989 *Total War Against the Poor: Confidential Documents of the 17th Conference of American Armies*, Mar del Plata, Argentina, Nueva York [*Totaler Krieg gegen die Armen: Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs*, Munich].

Dussel, Enrique

2004 "Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación", en: Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, 123-160.

1999 *Postmodernidad y transmodernidad*, Puebla.

1993 *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen: Ein Projekt der Transmoderne* (Theologie interkulturell 6), Düsseldorf. [en español parcialmente en Dussel 1992a]

1992a; 1994 *1492: El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, Madrid; La Paz.

1992b [6ª ed.] *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Barcelona.

Duviols, Pierre/Itier, César

1993 *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú." Estudio etnohistórico y lingüístico*, Cusco.

Elizondo, Virgil

2000 "Our Lady of Guadalupe as a Cultural Symbol", en: Timothy Matovina (ed.), *Beyond Borders: Writings of Virgilio Elizondo and Friends*, Maryknoll, 118-125.

1997 *Guadalupe: Mother of the New Creation*, Maryknoll.

Estermann, Josef

2012a "Das Reich Gottes als allumfassender Horizont: Anstöße der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der indigenen Theologien zur Debatte von Kontextualität und Universalität". En: Schreijäck, Thomas y Wenzel, Knut (eds.). *Kontextualität und Universalität: Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums – 25 Jahre "Theologie interkulturell"*. Stuttgart: Kohlhammer. 11-29.

2012b *Apu Taytayku: Theologie und Religion im andinen Kontext Südamerikas*, Fráncfort s.M.
2010a "'Gut Leben' als politische Utopie: Die andine Konzeption des 'Guten Lebens' (*suma qamaña/allin kawsay*) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben: Vorstellungen vom Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute/Good Life as Humanized Life: Concepts of Good Life in Different Cultures and their Meanings for Politics and Societies today/La Vida Buena como Vida Humanizante: Concepciones de la vida buena en las culturas y sus consecuencias para la política y la sociedad hoy en día*, Aachen, 261-286.
2010b "Neokolonialismus und Entkolonialisierungen: Analyse der religiösen Vielfalt in Bolivien", en: *Neue Wege* 104/4, 102-109.
2010c "Die neue bolivianische Staatsverfassung und die religiöse Landschaft", en: *Neue Wege* 104/5, 147-152; 157.
2010d *Interculturalidad: Vivir la diversidad*, La Paz.
2009a *Dubbele loyaliteit of nieuw heidendom: Onderzoek naar de samensmelting van religies in de Andes* (Chakana Cahiers 1), Ámsterdam.
2009b "Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural", en: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (ed.), *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate*, La Paz, 51-70.
2008a *Leopoldo Zea: interkulturell gelesen* (Interkulturelle Bibliothek 116), Nordhausen.
2008b *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, La Paz.
2006a "Neuer Wein in alte Schläuche? Transformationen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie", en: Norbert Kössmeier/ Richard Brosse (ed.), *Gesichter einer fremden Theologie: Sprechen von Gott jenseits von Europa*, Freiburg, 195-202.
2006b *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, 2 tomos, La Paz.
2006c "Clodomiro Siller Acuña: Theologe aus Mexiko", en: *Forum Weltkirche*, No. 6, 29-31.

2006d; 1998 *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz [Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la sabiduría autóctona indígena, Quito].

2006e "La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental", en: *Concordia* 49, 81-104.

2003a "Anatopismo como alienación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*, Bilbao, 177-202.

2003b "Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino", en: *Chakana* 1/1, 69-83.

2003c "Like a Rainbow or a Bunch of Flowers: Contextual theologies in a globalized world", en: *Pacific Journal of Theology, Series II* (Suva), No. 30, 4-33.

2003d "Eleazar López Hernández: Theologe aus Mexiko", en: *KM – Forum Weltkirche*, No. 2, 28-30; ebenfalls (2006) en: Norbert Kössmeier/Richard Brosse (ed.), *Gesichter einer fremden Theologie: Sprechen von Gott jenseits von Europa*, Freiburg, 222-226.

2003e "Die befreiungstheologische Beurteilung der Volksreligiosität im Andenraum: Eine wechselvolle Geschichte", en: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee), vol. 59, No. 4, 285-301.

2002 "Anatopism as Cultural Alienation: Dominant and Dominated Cultures in the Andean Area of Latin America", en: *Vijñ nad p-ti. Journal of Philosophico-Theological Reflection* (Janampet A.P.), Tomo 5, No. 1, 3-24.

2001 "Schritte zu einem polyzentrischen Religionsbegriff: Herausforderungen für die Religionspädagogik aus der Perspektive der interkulturellen philosophischen Diskussion", en: Thomas Schreijäck (ed.), *Christwerden im Kulturwandel: Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie*, Freiburg, 200-223.

1999a *Andine Philosophie: Interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Fráncfort s.M.

1999b "Der Mensch als *Chakana* (Brücke): Identität als Relationalität", en: Thomas Schreijäck (ed.), *Menschwerden im Kulturwandel:*

Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz, Lucerna, 343-361.
1998 *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la sabiduría autóctona indígena*, Quito.
1996a "Hacia una filosofía del escuchar: Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen, 119-149.
1996b "Apu Taytayku: Theologische Implikationen des andinen Denkens", en: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee), vol. 52, No. 3, 161-185.
1994 "Andine Philosophie: Ansätze zur Rehabilitierung kolonisierten Denkens", en: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee), vol. 50, No. 3, 189-205.

Ezcurra, Ana M.
1984 *El Vaticano y la administración Reagan: Convergencias en Centroamérica*, México.

Férnandez de Oviedo, Gonzalo
1535; 1851 *Historia General y Natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, Madrid.

Fernández Juárez, Gerardo
2004 "*Ajayu, animu, kuraji*: El "susto" y el concepto de persona en el Altiplano aimara", en: Alison Spedding (ed.), *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, La Paz, 185-217.
1995 *El banquete aymara: Mesis y yatiris.* La Paz: Hisbol.

Flores, Carlos
1997 *El taytacha Qoyllur Rit'i: Teología india hecha por comuneros y mestizas quechuas*, Sicuani (Perú).
1984 *Una interpretación teológica del sincretismo andino de Q'ero y Lauramarca*, México (Manuscrito).

Fornet-Betancourt, Raúl
2004 *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid.
1997 *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität,* Fráncfort s.M.

1996 *Kulturen der Philosophie*, Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Aachen [textos parcialmente en español].

1994 *Filosofía Intercultural*, México.

Füssel, Kuno

1993a "Es gilt, absolut plural zu seen: Kritische Überlegungen zum Diskurs der Postmoderne", en: Kuno Füssel/Dorothee Sölle/Fulbert Steffensky (ed.), *Die Sowohl-als-auch-Falle: Eine theologische Kritik des Postmodernismus*, Lucerna, 35-81.

1993b "Kritik der postmodernen Verblendung: Ein politisch-theologischer Essay", en: Lesch, Walter y Schwind, Georg (eds.) (1993), *Das Ende der alten Gewissheiten: Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Mainz, 134-150.

Galeano, Adolfo

1998 "Desafíos de la postmodernidad a la teología en América Latina", en: *Cristianismo y Sociedad*, vol. 36, No. 137, 67-86.

Galeano, Eduardo

1992 *Cinco siglos de prohibición del arcoiris en el cielo americano*, México.

García Castellón, Manuel

1992 *Guamán Poma de Ayala: Pionero de la Teología de la Liberación*, Madrid.

Garr, Thomas M.

1972 *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri*, Cusco.

Gebara, Ivone/Bingemer, María Clara

1986 *A mulher faz teologia*, Petrópolis.

1987 *María, mae de Deus a mae dos pobres*, Petrópolis.

Gebara, Ivone

2000 "Ecofeminismo: Algunas desafíos teológicos", en: *Alternativas*, No. 16/17, 173-185.

Girault, Louis

1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú (1972)*, El Alto/ La Paz.

González, José Luís (ed.)

1987 *Religión Popular en el Perú: Informe y Diagnóstico*, Cusco.

Gorski, Juan
1998 “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en: *Iglesia, Pueblos y Cultura* (La Paz), No. 48-49, 9-34.
1996 “La ‘teología india’ y la inculturación”, en: *Yachay* 13, No. 23, 73-98.
Gow D., David
1974 “Taytacha Qoyllur Rit’i”, en: *Allpanchis*, No. 7, 49-100.
Gow, Rosalind/Condori, Bernabe
1976 *Kay Pacha: Tradición oral andina*, Cusco.
Guamán Poma de Ayala, Felipe
1615/16 “Nueva Crónica y Buen Gobierno [El Primer Nueva Corónica Y Buen Gobierno]”, en: Murra, John; Adorno, Rolena; Urioste, Jorge (1980) (eds.), *Felipe Guamán Poma de Ayala: Nueva crónica y buen gobierno*, México.
Gutiérrez, Gustavo
1973; 1971 *Teología de la liberación: Perspectivas*, Lima.
Hegel, Georg W.F.
1991; 1961;
1833-36 *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, Valencia [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Münster].
Heidegger, Martin
1969; 1956 *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires [*Was ist Philosophie?* Pfullingen].
Hollenweger, Walter
1995 “Theology and the Future of the Church”, en: Byrne, Peter y Houlden, James Leslie (eds.), *Companion Encyclopedia of Theology*, Londres-Nueva York, 1017-1035.
Hoornaert, Eduardo
1993a “Für eine Befreiungstheologie von Laien”, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas: Die Perspektive der Armen*, Tomo 1, Eichstätt, 38-65.
1993b “Der ‘Catolicismo moreno’ Brasiliens”, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas: Die Perspektive der Armen*, Tomo 3, Eichstätt, 157-194.

Hountondji, Paulin J.
1983; 1976 *African Philosophy: Myth and reality*, Londres [*Sur la "philosophie africaine"*, París].
Hugues, A. Juan
1974 "La fiesta en los Andes: Presentación", en: *Allpanchis*, No. 7, 3-5.
Hülsmann, Heinz
1989 *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Bonn.
Huntington, Samuel P.
1997; 1996 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona [*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York].
IDEA
2006 "Un camino recorrido: 15 años de Encuentros 'Teología y Pastoral Andina: Perú-Bolivia': Una Memoria interpretativa histórica y teológica", en: Josef Estermann (ed.), *Teología Andina: El Tejido Diverso de la Fe Indígena*, Tomo 1, La Paz, 321-348.
Instituto de Misionología
2008 *La Fuerza de los Pequeños: Luz para el mundo* (Evangelio y Culturas 4), Cochabamba.
Irarrázaval, Diego
1992 "Aymara-Theologie: Ihre Bedeutung für die interkulturelle Theologie", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas: Die Perspektive der Armen*, Tomo 1, Eichstätt, 100-131.
ISEAT
2006 "Lo ‚andino': Una realidad que nos desafía", en: Josef Estermann (ed.), *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, Tomo 1, La Paz, 165-193.
Jameson, Fredric
1986 "Ideologische Positionen in der Postmodernismus-Debatte", en: *Das Argument* 155, 18-28.
1984 "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism", en: *New Left Review* I/146, 53-93.
Jolicoeur, Luis
1996 *El Cristianismo Aymara: ¿Inculturación o Culturización?* Quito.

Jordá, Enrique
2003 *Teología desde el Titikaka: Cosmovisión aymara en diálogo con la fe* (Misión y Diálogo 5), Cochabamba.
1981 *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe: Teología desde el Titicaca*, Lima.
Kimmerle, Heinz
1991 *Philosophie in Afrika: Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Fráncfort s.M.
Knitter, Paul F. y Hick, John
1998 *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll.
Kochanek, Hermann (ed.)
1996 *Religion und Glaube in der Postmoderne*, Nettetal.
Kuhn, Thomas
2005; 1962 *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Madrid [*The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago].
Lazo Quintanilla, Efraín
1999 *El Yatiri: Ministro del tercer milenio*, Cochabamba.
1998 *Las semillas del Verbo en la consagración de la vida y las obras del Yatiri*, Cochabamba.
Lesch, Walter y Schwind, Georg (eds.)
1993 *Das Ende der alten Gewissheiten: Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Mainz.
Lévinas, Emmanuel
2003; 1974 *De Otro Modo que Ser, o Más Allá de la Esencia*, Salamanca [*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya].
López Hernández, Eleazar
2000 *Teología India: Antología*, Cochabamba.
Lovejoy, Arthur O.
1983; 1936 *La Gran Cadena del Ser: Historia de una Idea*, Barcelona [*The Great Chain of Being: The Study of the History of an Idea*, Londres].
Lyotard, Jean-François
1998; 1979 *La condición posmoderna: Informe sobre el Saber*, Barcelona [*La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, París].
1988; 1983 *La diferencia*, Barcelona [*Le différend*, París].

Maidana, Freddy Luís
2006 "La muerte: Tradición, religiosidad y simbolismo", en: Josef Estermann (ed.), *Teología Andina: Tejido Diverso de la Fe Indígena*, Tomo 1, La Paz, 223-244.

Mall, Ram A.
1995 *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Darmstadt.

Mamani Bernabé, Vicenta
2008a *Mujer Aymará Migrante, Hermana: Ponte derecha y anda* (Misión y Diálogo 8), Cochabamba.

Éadem et al.
2008b *Jaqichasiña-Masachakuy* (Espiritualidades Originarias 3), Cochabamba.

Marzal, Manuel
1988 *Estudios sobre religión campesina*, Lima.
1985 *El sincretismo iberoamericano: Un estudio comparativo sobre los Quechuas (Cusco), los Mayas (Chiapas) y los Africanos (Bahía)*, Lima.
1983 *La transformación religiosa peruana*, Lima.
1971 *El mundo religioso de Urcos*, Cusco.

May, Roy
2004 *Ética y Medio Ambiente: Hacia una vida sostenible*, San José.

Melià, Bartomeu
1992 "Theologie der Guaraní-Kultur", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas: Die Perspektive der Armen*, Tomo 1, Eichstätt, 67-99.

Milbank, John
1990 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford.

Miranda Luizaga, Jorge
1985 *Das Sonnentor: Vom Überleben der archaischen Andenkultur*, Munich.

Miranda Luizaga, Jorge; Del Carpio Natcheff, Viviana
2006 "Fundamentos de las espiritualidades panandinas", en: Josef Estermann (ed.), *Teología Andina: Tejido Diverso de la Fe Indígena*, Tomo1, La Paz, 21-36.

Mires, Fernando
1987 *La colonización de las almas: Misión y Conquista en Hispanoamérica*, San José.
Mishkin, Bernard
1963 "The contemporary Quechua", en: Julian Haynes Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Tomo 2: "The Andean Civilizations", Washington, 411-470.
Monast, Jacques Emile
1972 *Los Indios Aimaras: ¿Evangelizados o Solamente Bautizados?* Buenos Aires.
Morán, Ángel
2000 *Interpretación teológica contextual del Popol Vuh*, San Salvador.
Moranda, Pedro
1982 *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika: Ein Beitrag zur Analyse der Beziehungen zwischen "Wort" und "Ritus" in der nachkolonialen Zeit*, Munich.
Nebel, Richard
1992 *Santa María Tonantzin, Vírgen de Guadalupe: Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, Immensee.
Ochoa Villanueva, Víctor
1976 "Un Dios y muchos dioses", en: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* (Chucuito-Perú), No. 29, 56-101.
Orzechowski, Christy/Schulte, Berna
1993 *Manual de Fiestas*, Santiago de Pupuja/Puno (Perú).
Pieris, Aloysius
1985 "Welches Inkulturationsmodell?" en: *Orientierung* 49, vol. 9, 102-106.
Panikkar, Raimon
2000 *Das Göttliche in Allem: Der Kern spiritueller Erfahrung*, Freiburg. [no hay edición en español]
1999 *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid.
1997 *La experiencia filosófica de la India*, Madrid.
1996 "Filosofía y cultura: una relación problemática", en: Raúl Fornet-Betancourt, *Kulturen der Philosophie*, Aachen, 15-41.

Pannenberg, Wolfhart
1992; 1967 "La cuestión de la verdad de la religión y la historia de la religión", en: Ídem, *Teología Sistemática*, vol. 1, Madrid, 162-183 [*Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Göttingen].
Pereña, Luciano
1992 "El proceso a la conquista de América", en: Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, 193-222.
Preiswerk, Matthias
2005 *Educación popular y teología de la liberación: Cuatro ejemplos bolivianos*, San José.
1994 *Educación popular y teología de la liberación*, San José.
Pye, Michael
1993 *Syncretism versus synthesis* (Occasional Papers 8), Londres-Leeds.
Quispe Aguirre, Richard
2006 "Defender la vida: El Espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana", en: Josef Estermann (ed.), *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, Tomo 2, La Paz, 167-193.
Ratzinger, Joseph
1983 "Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen", en: König, Franz y Rahner, Karl (eds.), *Europa: Horizonte der Hoffnung*, Graz, 61-74.
Roberts, Richard H.
1993 "Transcendental Sociology: A critique of John Milbank's Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason", en: *Scottish Journal of Theology* 46, 527-536.
Robles R., Armando J.
1998 "Postmodernidad y teología de la liberación", en: *Cristianismo y Sociedad*, vol. 36, No. 137, 49-66.
Rodríguez Magda, Rosa María
2004 *Transmodernidad*, Barcelona.
1989 *La sonrisa de Saturno: Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona.
Rohark, Jens
2007 *Poopol Wuuj: Das Heilige Buch des Rates der K'ichee'-Maya von Guatemala*, Magdeburg [Edición bilingüe K'ichee'-Maya y alemán con comentarios].

Rösing, Ina
2001 *Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang: Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion*, Heidelberg.
1997a *Jeder Ort – ein heiliger Ort: Religion und Ritual in den Anden*, Zurich.
1997b "Los diez Géneros de Amarete, Bolivia", en: Denise Y. Arnold (ed.), *Más allá del Silencio: Las fronteras de género en los Andes*, La Paz, 77-92.

Rowe, John Howland
1960 "The origins of Creator Worship among the Incas", en: Stanley Diamond (ed.), *Essays in Honor of Paul Radin*, Nueva York, 408-429.

Sallnow, Michael
1987 *Peregrinos de los Andes: Cultos regionales en Cusco*, Washington.

Sánchez, Urbano
1998 "¿También en la postmodernidad relaciones con Dios?" en: *Cristianismo y Sociedad*, vol. 36, No. 137, 87-105.

Saranyana, Josep-Ignasi
2001 *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*, San José.

Sarmiento, Nicanor
2000 *Caminos de la teología india*, Cochabamba.

Savari Raj, Anthony
1998 *A new hermeneutic of reality: Raimon Panikkar's cosmotheandric vision*, Fráncfort s.M.

Scannone, Juan Carlos
1991 "Kulturelles Mestizentum, Volkskatholizismus und Synkretismus in Lateinamerika", en: Siller, Hans Peter (ed.), *Suchbewegungen: Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bewusstsein*, Darmstadt, 106-116.

Schlegelberger, Bruno
1992 *Unsere Erde lebt: Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus*, Immensee.

Schmelz, Bernd
1996 "Anotaciones a la historia y al estado de las investigaciones sobre el sincretismo en América Central y en los Andes", en: Schmelz, Bernd y Crumrine, N. Ross (eds.), *Estudios Sobre el Sincretismo en América Central y en los Andes*, Bonn, 1-22.

Schreijäck, Thomas
2006 "*Die Kraft der Kleinen und Schwachen – Leben für die Welt.* V. Lateinamerikanisches Treffen von *Teología India* in Manaus/Brasilien", en: *Orientierung* 70, H. 17, 185-187.
2002 "Auf der Suche nach der Erde ohne Leid", en: *Orientierung* 66, H. 18, 189-193.

Segundo, Juan Luis
1973 *Liberación de la Teología* (Cuadernos Latinoamericanos 17), Buenos Aires.

Selser, Gregorio
1990 *Los Documentos de Santa Fe I y II*, México.
1988 *El "Documento de Santa Fe": Reagan y los derechos humanos*, México.

Shaw, Rosalind y Stewart, Charles
1994 "Introduction: Problematizing syncretism", en: Stewart, Charles y Shaw, Rosalind (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Londres.

Siller, Hans Peter
1991 "Synkretismus. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen", en: Ídem (ed.), *Suchbewegungen: Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt, 1-17.

Sparn, Walter
1996 "'Religionsmengerei'? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff", en: Drehsen, Volker y Sparn, Walter (eds.), *Im Schmelztiegel der Religionen: Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh, 255-284.

Steffens, Elisabeth
2001 "Die Theologien der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte [Theologies of Indian peoples of Abya Yala from the point of view of their subjects]", en: Missionswissenschaftliches Institut Missio (ed.), *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2001*, Fráncfort s.M., 193-220.

Tamez, Elsa
1995 *Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort*, Münster.

1992 "Protagonistinnen der Befreiung", en: Beat Dietschy (ed.), *Ist unser Gott auch euer Gott?* Lucerna, 46-54.

Taylor, Gerald

1974-76 "*Camay, camac et camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochiri", en: *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXIII, 231-244.

Teología India

2006 *V Encuentro Latinoamericano de Teología India: La fuerza de los pequeños, vida para el mundo (Manaus, Brasil, 21-26 de abril 2006)*, Manaus [en CD con fotos y video].

2004 *En Busca de la Tierra sin Mal: Mitos de Origen y Sueños de Futuro de los Pueblos Indios. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India (Ikua Sati, Asunción, Paraguay del 6-10 de Mayo de 2002)*, Quito.

1998a *Sabiduría Indígena, Fuente de Esperanza, III Encuentro-Taller Latinoamericano de Bolivia 1997, Aportes*, ed. por CTP/IPA/IDEA, Cusco.

1998b *Sabiduría Indígena, Fuente de Esperanza, III Encuentro-Taller Latinoamericano de Teología India 1997, Memoria*, ed. por CTP/IDEA/IPA, Cochabamba.

1994 *Segundo Encuentro Taller Latinoamericano de Panamá 1993*, ed. por CENAMI und ABYA-YALA, Cayambe (Ecuador).

1991 *Primer Encuentro Taller Latinoamericano de México 1990*, ed. por CENAMI und ABYA YALA, Cayambe (Ecuador).

Thomas, Madathetha Abraham

1985 "The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centered Syncretism", en: *The Ecumenical Review* (Ginebra) 37, 387-397.

Torres Queiruga, Andrés

1997 "Cristianismo y religiones: ‚Inreligionación' y Cristianismo Asimétrico", en: *Sal Terrae* 997, 3-19.

Van den Berg, Hans

1989 *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*, Ámsterdam.

1985 *Diccionario religioso aymara*, Iquitos.

Vattimo, Gianni

2003; 1989 "La sociedad transparente", en: ídem et al. *En torno a la posmodernidad*, Barcelona [*La società trasparente*, Milano].

1996 *Creer que se Cree*, Madrid [*Credere di Credere*, Milano].

Vertovec, Steven

1998 "Ethnic Distance and Religious Convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai Traditions in Trinidad", en: *Social Compass* (Londres) 45, No. 2, 247-263.

Vigil, José María (Org.)

2007 *Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación*, ed. Por Comisión Teológica Internacional de EATWOT (ASETT: Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo), México.

2005 *Teología del pluralismo religioso: Curso sistemático de Teología Popular*, Córdoba.

Wachtel, Nathan

1971 *La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, París; en español: (1976), *Los vencidos: Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid.

Widl, Maria

1998 "Postmodernity and the Theologies of Liberation from the Perspective of First-World Pastoral Theology", en: De Schrijver, Georges (ed.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds: A Clash of Socio-Economic and Cultural Paradigms*, Lovaina, 315-323.

Wiedenhofer, Siegfried

2007 "Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie: Unterscheidung und Schnittpunkt", en: Stephan O. Horn/Siegfried Wiedenhofer (ed.), *Schöpfung und Evolution: Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo*, Augsburg, 165-189.

Wimmer, Franz

1995 "*Ethnophilosophie – Ausweg oder Irrweg*", en: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 24, vol. 2, 159-167.

1990 *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie*, Viena.

Zea, Leopoldo

1986 *América como autodescubrimiento*, Bogotá.

Sobre el autor

Nacido en Sursee (Suiza). Ciudadano suizo y holandés. Casado con Colette Jansen y padre de tres hijos.

Licenciatura en teología católica por la universidad de Lucerna (Suiza). Licenciatura en filosofía por la universidad de Ámsterdam (Países Bajos) y doctorado en filosofía, por la universidad de Utrecht (Países Bajos).

Misionero de la Misión Belén de Immensee (Suiza) en Perú (1990-1998) y Bolivia (2004 hasta la fecha).

Director del Instituto de Misionología Missio e.V. (MWI) en Aquisgrán (Aachen) en Alemania (1998-2004).

A partir de 2004, Coordinador nacional de la *Misión de Belén de Immensee* (BMI) en Bolivia. Investigador y docente en el *Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología* (ISEAT) en La Paz – Bolivia. Docente en la Universidad Católica Boliviana "San Pablo" (UCB), en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en La Paz-Bolivia.

Docente invitado en la Universidad Johann-Wolfgang-Goethe de Fráncfort s. M. (2010) sobre "Teología Andina".

Autor de muchas publicaciones, entre ellas los libros:

Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya-Yala (1998).

Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz: ISEAT (2006).

(Coord.) *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena.* 1 Tomos. La Paz: ISEAT (2006).

Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente. La Paz: ISEAT (2008).

(Coord.) *Movimientos sociales y Teología en América Latina.* La Paz: ISEAT (2010).

Interculturalidad: Vivir la diversidad. La Paz: ISEAT (2010).

Compendio de la Filosofía Occidental en Perspectiva Intercultural. 5 tomos. La Paz: ISEAT (2011).

Apu Taykayku: Religion und Theologie im andinen Kontext Südamerikas. Fráncfort s.M.: Grünewald.